《西游记》的秘密（外二种）

世界汉学论丛

SHIJIE HANXUE LUNCONG

[日]中野美代子 著

王秀文等 译

世界汉学论丛

责任编辑：王　楠
封面设计：周　玉

ISBN 7-101-03075-0

9 787101 030754 >

定价：34.00元

世 界 汉 学 论 丛

西游记的秘密（外二种）

〔日〕中野美代子 著

王秀文等 译

中 华 书 局

图书在版编目(CIP)数据

西游记的秘密(外二种)/(日)中野美代子著;王秀文等译 .-北京:中华书局,2002.12

ISBN 7-101-03075-0

Ⅰ.西… Ⅱ.①中…②王… Ⅲ.西游记-文学研究 Ⅳ.I207.419

中国版本图书馆CIP数据核字(2001)第070042号

书　　名 西游记的秘密(外二种)

丛 书 名 世界汉学论丛

编 著 者 〔日〕中野美代子

译　　者 王秀文等

责任编辑 王楠

出版发行 中华书局

(北京市宣武区太平桥西里38号　100073)

印　　刷 北京市白帆印务有限公司

版　　次 2002年12月第1版

2002年12月北京第1次印刷

规　　格 850×1168毫米　1/32

印张 19 3/8　字数 419千字

印　　数 1-4000册

国际书号 ISBN 7-101-03075-0/I·416

定　　价 34.00元

大谷探险队收藏品
《伴虎游方僧图》
（韩国国立中央博物馆藏）

伯希和收藏品《伴虎游方僧图》
（法国吉美博物馆藏）

斯坦因收藏品《伴虎游方僧图》
（大英博物馆藏）

12只手臂的哈奴曼
(十六世纪，印度)

吴哥窟第一长廊东壁南侧《乳海搅拌》
哈奴曼的背身像

吴哥窟第一长廊西壁北侧
的《罗摩衍那》（楞伽岛决战）

吴哥窟（自东北方向远望第一长廊）

哈奴曼架桥（泰国）

哈奴曼长尾猴

向罗波那的宫殿放火的哈奴曼
（十九世纪，印度，派坦）

旅途中的猴子与
玉肌夫人(白骨精?)
对视。唐僧与牵马
的随从站在旁边。
(选自《唐僧取经图册》)

中文版原著者序

我关于《西游记》研究的三部著作同时译为中文，并将作为世界汉学论丛之一由中华书局出版发行，此时此刻不胜欣喜。

在这三部著作中，《孙悟空的诞生》出版得最早，为1980年。此中文译本依据的是1987年的修订版，但它的进一步修订版岩波现代文库本于今年(2002年)3月刚刚出版，在时间上没来得及成为此中文译本的版本。因此，仅就参考文献而言，此中文译本没能体现出1987年以后出版的大量成果。所以，在原著者校对阶段，我只补充了若干重要的相关文献。

《西游记的秘密》于1984年初版发行，此中文译本依据的是1995年的修订版，因此可以说较接近现在的我。

然而，在这三部著作中，最接近现在的我的还是《与孙悟空的对话》。但是正如在其最终章所述，《西游记》的"故事'文法'理论化"是今后的重要课题，"只有成功地完成其理论化的研究，才真正可以说读懂了《西游记》。"

因此，我开始了将其理论化的尝试。作为此中文译本卷末附录刊载的《〈西游记〉西天取经故事的构成——对称性原理》是1997年之作，以此论文为核心撰写的专著《西游记——探访一下计谋世界》于2000年作为岩波新书出版发行，由I"三藏法师之

身”、II“数字的解读”、III“结构工程”、IV“转换的故事”四章构成。

在 I 中阐明的最为重要的观点是“魏征斩龙”这句话中潜藏的含意。在《西游记》故事中，魏征是在梦中斩杀泾河龙王的，但是这句话也可以解读为同音的“未曾斩龙（还没有寻求“斩龙”）”。“斩龙”为道教的“女丹”术语，即为“女子绝经”。“魏征斩龙”意为“女子还未绝经”即“尚可生育的状态”。那么生育什么人呢？他不外乎是在小说中常被喻为“婴儿”的三藏。如此，其潜意解明之后，我们便可以清楚小说中三藏遭遇众多苦难的真实含义，即所有的妖怪都因想吃三藏那清洁的肉而拐骗他，而女妖们则欲与其结婚。

II 以此中文译本卷末附录论文为框架，在此基础上又加入了基于《易经》六十四卦的结构分析。在 III 中，就实际上构成《西游记》百回的、大约为炼丹术师们宛若进行建筑工程一样配置、构造的故事群进行了理论性推论。

IV 从易的观点，就在此三部中文译本中已经论及的三藏、悟空、八戒、悟净、龙马的作用等进行了进一步的阐释，并阐明了他们的象征性在不同场合的转换。

以上这种笼统的概述可能不易理解，总之，希望这部新著亦能译为中文与中国读者见面，以期得到批评、指正。

此中文译本是王秀文君多年努力的结果。我想在此称呼他为“小王”，不过他是一位大个子男子，而我是一个小个子，因此像我这样一个日本人称呼他为“小王”似乎有一点不和谐的感觉。总之，小王于我来说是 20 多年来重要的朋友。从年龄和经历角度上看，我确为小王的老师，但是作为已经退休成为“自由野人”的我来说，小王是我最为亲密的中国朋友。

在从事我这可称为累债的三部著作翻译的同时，小王亦以极大热情从事自己的研究工作，完成了《桃的民俗志》专著。这本书将于近期在日本出版。作为中国人的小王用日语著书并在日本出版，而作为日本人的我则应该亲自将自己的著述翻译为中文并在中国出版，这样才能构成小王和我之间的对称关系。然而，我却将此中文版的翻译完全托付给了小王，因此我输给了小王。

总之，我发自内心地祝贺小王《桃的民俗志》的出版。《桃的民俗志》是现今研究中国与日本桃信仰和民俗的第一部著作，它的价值将在相当的一个时期得到珍视。同时，由衷地感谢小王完成了此中文版的翻译工作。此外亦向协助小王承担翻译的刘俊民、王锐二位表示谢意。还向我多年的朋友邢玉芝女士和大谷通顺先生为实现此中文版的出版而付出的斡旋之劳表示由衷的感谢。

最后，向中华书局承担此中文版编辑工作的王楠女士再次深表谢意。她克服图表等问题带来的大量困难，使之付梓成为一部巨作。对其付出的辛苦，我不胜感谢。

2002年10月

中野美代子

著 者 简 介

中野美代子，1933年生于日本北海道札幌市。1956年毕业于北海道大学文学部，专攻中国文学。历任北海道大学助教、澳大利亚国立大学助教、讲师、北海道大学副教授、教授，1996年退休后任北海道大学名誉教授。1980年日本艺术选奖文部大臣新人奖获得者。

中野美代子教授长期从事中国古典文学和中国思想文化的研究和著述活动，学识渊博，才华横溢，著述等身。主要著述有：专著《被埋没在沙漠里的文字——八思巴文字的故事》(1971年)、《作为迷宫的人》(1972年)、《从小说看中国人的思考方式》(1974年)[中译1：刘禾山译(成文出版社，1977年)，2：若竹译(北京十月文艺出版社，1989年)]、《没有恶魔的文学——中国小说与绘画》(1977年)、《边境风景——中国与日本的国境意识》(1979年)、《孙悟空的诞生——猴的民间文学与〈西游记〉》(1980年)、《中国的妖怪》(1983年)[中译：何彬译(1989年，黄河文艺出版社)]、《西游记的秘密——道教与炼丹术的象征性》(1984年)、《中国的青鸟——汉学杂草谱》(1985年)、《三藏法师》(1986年)、《敦煌物语》(1987年)、《仙界与色情》(1989年)、《葫芦漫游录——记忆中的地志》(1991年)、《中国天马列传——从武则天到鲁迅》(1991年)、《龙居

住的自然景观——中国人的空间设计》(1991年)、《孙悟空是猴子吗?》(1992年)、《与孙悟空的对话》(1993年)、《奇景图像学》(1996年)、《中国视觉——中国异国趣味风景》(1999年)、《到天竺有多少里》(2000年)、《西游记——探访一个计谋世界》(2000年);小说《海燕》(1973年)、《南半球绮想曲》(1986年)、《耀变》(1989年)、《契丹传奇集》(1989年)、《齐诺的钟》(1990年)、《卡斯提恩(中国名:郎世宁)之庭院》(1998年);戏曲《鲛人》(1990年);译著耶律楚材的《西游录》(1961年)、阿英的《晚清小说史》(合译,1979年)、弗朗西斯·赫胥黎的《龙与飞龙——幻兽图像学》(1982年)、蒲松龄《聊斋志异》(1988年)、《世纪末中国的瓦版——插图新闻〈点石斋画报〉的世界》(合译,1989年)、《中国的怪谈集》(合编,1989年)、《西游记》(1986~1998年,第4~10册)、埃尔耐斯特·艾特尔的《风水——欲望的自然景观》(合译,1999年)、范·弗利克(中国名:高罗佩)的《中国的长臂猿》(合译,1992年)、迈克尔·索利凡《中国山水画的诞生》(合译,1995年)等。

西游记的秘密

——道教与炼丹术的象征性

〔日〕中野美代子　著

刘俊民　王秀文　译

目　录

第一章　孙悟空的诞生与再生…… 1
1.代序…… 1
2.孕育生命的岩石——孙悟空的再生…… 2
3.龙的化身——孙悟空的又一种诞生 …… 17
4.旅行者的随从们——从桃太郎到《西游记》 …… 32
第二章　《西游记》的隐秘学 …… 47
1.五行思想与《西游记》——插诗之谜 …… 47
2.铅与水银的故事(一)——炼丹术的秘法 …… 57
3.铅与水银的故事(二)——隐秘的色情 …… 70
4.孙悟空与金和火——从炼丹术对主人公们的诠释 …… 91
5.圣数曼陀罗——《西游记》中数字的神秘性…… 110
第三章　《西游记》的社会学…… 130
1.星的化身——中国古代的夜空…… 130
2.诸神的等级制度——道教与民间信仰…… 153
3.哪吒太子的故事——孙悟空的分身…… 167
4.妖怪假面剧——戏曲时代与《西游记》…… 183
第四章　《西游记》解构学笔记…… 200
1.吴承恩与邱处机——有关作者的误解…… 200
2.《西游记》的周边——其形成前后…… 209
3.温顺的齐天大圣——解构的线索…… 222

单行本后记 …… 234
文库本后记 …… 237

表格目录

表 1　三藏法师和桃太郎各自的随从们
表 2　铅汞与方位等的对应
表 3　《西游记》中的数字
表 4　A.普通“九九”表,B.还原成一位数的“九九”表
表 5　五行星
表 6　二十八宿表
表 7　十二支与三十六禽
表 8　哪吒太子和孙悟空
表 9　李天王的太子们
表 10　《西游记》周边的小说
表 11　《西游记》周边的戏曲
表 12　嘉靖—万历年间小说关系年表
表 13　齐天大圣的(义)兄弟关系

图版目录

图 1　湖南省中岳的开母石
图 2　孙悟空从八卦炉中跳出
图 3　梁山泊的英雄们

图 4 繁华的宋代都市
图 5 魏征梦中斩杀龙王
图 6 泉州开元寺西塔壁面浮雕猴行者像
图 7 泉州开元寺西塔壁面浮雕东海火龙太子像
图 8 猴、马和水怪的关系
图 9 五行相生和相克
图 10 明治三十三年刊行《小学国语读本》
图 11 十二支在五行上的配置
图 12 沙悟净幸遇观音
图 13 深沙大将像
图 14 扬子鳄(白鳍豚)邮票
图 15 扬子鳄
图 16 十二支、十干、八卦、四兽与五行的配置
图 17 八卦的方位配置
图 18 八卦与魔方阵
图 19 孙悟空和猪八戒的五行配置
图 20 A.《洛书》的魔方阵,B.C.《河图》中的数字配置
图 21 龙虎交媾图
图 22 墨丘利
图 23 乌罗博罗斯
图 24 墨丘利池中的王和王妃
图 25 普照图
图 26 龟蛇
图 27 《洞玄子》书影
图 28 《肉蒲团》书影

图 29　金丹五行之图
图 30　五行中的“三合之理”
图 31　太极图
图 32　紫微垣及北斗七星
图 33　“踏北斗”之一例
图 34　二十八宿、十二支、八卦、九曜等对照图
图 35　二十八宿旗
图 36　南极寿星
图 37　天地三界十八佛诸神
图 38　西王母
图 39　哪吒诞生
图 40　哪吒太子与孙悟空的关系
图 41　鼍龙投降
图 42　用尾巴堵塞鼻孔的蜼(金丝猴)
图 43　天理大学藏世德堂本《西游记》

第一章　孙悟空的诞生与再生

1.代　　序

1980年，拙著《孙悟空的诞生——猴的民间文学与〈西游记〉》一书问世。在该书中，我对中国有关猴子的故事进行了系统的整理，并试图从时间和空间的广度，就孙悟空这一酣畅淋漓的形象在小说《西游记》中形成的过程作了探讨。固然，书中难免有诸多疏漏，而且在本书的写作过程中，我尽可能有意识地进行了补充和修正①。总之，我内心中的孙悟空终于跃然纸上了。

在前一部书的卷尾，我曾这样写到：

> 史实上的玄奘经由中亚去了印度。然而，经由南海从印度来到福建的哈奴曼则刺激了中国传统民间文学中的猴子们，使一个面貌全新的猴子从花果山山顶上的岩石中诞生了。
>
> 他在急欲奔赴西天取经。虽然环绕整个亚洲的、民间传承中的猴子们的旅行已经在此画完了一个壮观的大圆环，但他正欲沿着这个圆环开始新的旅行。……

于是，我决定将孙悟空再次带回到小说《西游记》中，审视他自花果山岩石中诞生以来的全部行为。也就是说，要解析《西游记》的内部世界构造。一般认为，这是一部通篇描述荒唐无稽故事的

怪诞小说。可是,在这个充满荒唐无稽故事的怪诞世界中,肯定贯穿着一定的理论。我一直想去揭示这一理论。1983年付梓的《中国的妖怪》一书虽然焦点不在于《西游记》,但却是就荒唐无稽的妖怪们"存在的理论"做的一次尝试性的探索。尽管这种尝试在一些读者中并不受欢迎,——因为他们希望读到的是令人毛骨悚然的妖怪列传、解说以及恐怖故事。

《西游记》的内部世界秘密如此之多、如此之深奥,在本书中断难彻底究明。不过,对于已经和孙悟空一起来到这一秘密世界入口处的我来说,《西游记》将永远是探无止境的"精神乐园"。

注:

① 修订本于1987年由福武文库出版。以下引用均依据该修订本。

2.孕育生命的岩石——孙悟空的再生

花果山顶

在《西游记》第一回里,突兀地提出了令人费解的时间论和空间论,对此,俟后再做诠释。在此,我们先看看耸立于东胜神州大海彼岸傲来国境内海中的花果山山顶。

> 那座山,正当顶上,有一块仙石。其石有三丈六尺五寸高,有二丈四尺围圆,三丈六尺五寸高,按周天三百六十五度;二丈四尺围圆,按政历二十四气。上有九窍八孔,按九宫八卦。四面更无树木遮阴,左右倒有芝兰相衬。盖自开辟以来,

每受天真地秀，日精月华，感之既久，遂有灵通之意，内育仙胎。一日迸裂，产一石卵，似圆球样大。因见风，化作一个石猴，五官俱备，四肢皆全。便就学爬学走，拜了四方，目运两道金光，射冲斗府。惊动高天上圣大慈仁者玉皇大天尊玄穹高上帝。

这就是孙悟空在《西游记》中出场时的情景。仅此就有许多值得我们诠释的东西，现在让我们来看一看山顶的岩石生出石卵、而石卵又受风生成石猴这一情景。

生殖之石

到底有没有生育人和动物的岩石呢？正如日语里把不生育的女人写成“石女”一样，石头这一坚硬的无机物看上去与有生命的有机物毫不相干。可是在神话世界里，岩石生子是极普遍的现象。M·伊利亚德在《锻冶师与炼金术师》中有这样一段描述。

许多神话表现了人类起源于岩石这一主题，这在中美的伟大文明（印加、玛雅）之中、在南美一些部族的传承中、在希腊人和塞姆人中间、在高加索山脉地区、在亚洲到大洋洲，均反复出现。（略）在《旧约全书》中还保留着人类起源于岩石这一古塞姆的传承，但令人吃惊的是基督教的宗教民俗却以更高尚的方式处理这一现象，并将其运用于救世主基督。在罗马尼亚的一支圣诞歌中，就讲述了基督从岩石中诞生的故事①。

岩石中出生的禹和启

这种“生殖之石”在中国也存在，最著名的是关于夏王朝始祖

禹和其子启的传说。《淮南子·修务训》中称“禹生于石”,《史记·六国年表》中引皇甫谧集解曰孟子称:“禹生石纽”,这些表述虽然十分简略,但却明确地记述说禹出自于岩石。石纽是四川省的一个地名,该地名源于岩石所生的禹。众所周知,禹治水有功。关于当时的传说,见于《隋巢子》(佚书。《绎史》引文)。

禹娶涂山,治鸿水通辕轅山化为熊,涂山氏见之,惭而去,至嵩高山下化为石。禹曰:“归我子!”石破北方而生启。

妊娠中的妻子变成岩石,岩石迸裂而生子——据传说,位于现在湖南省中岳山麓的开母石就是那块岩石。由于“启”与“开”同义,故开母石即启母石。那块开母石旁边有一座开母庙,尚存公元122年的铭文。涂山氏名女娇(亦或“女恭”),因此,一说认为她与传说中创造了人类的女娲相同。倘若如此,她与女娲炼五色石修补塌陷了的苍天,即“女娲补天”这一神话的关联也就不言而喻了②。

中国的神话故事大多已经散佚,目前只有残章断句散见于古籍之中。中国肯定曾经有过很多关于启母石之类的神话,只是文献中已不多见。虽然如此,在中国各地乃至世界各地至今仍到处可见妇女们为能怀孕而向岩石祈祷或抚摸岩石的风俗③。

图1 湖南省中岳的开母石

岩石与两性皆俱

《西游记》开篇处描绘的花果山山顶上的仙石，也源于“生殖之石”神话，而绝非作者信笔设定。不过，请读者注意那些仙石呈“三丈六尺五寸高”、“二丈四尺周圆”之状，并且“上有九窍八孔”。从这个尺寸来看，它是遍布世界各地的阳根象征，同时也是作为世界中心的世界之柱。而且，九窍代表眼、耳、鼻、口共七个孔和两个排泄口。在中国，自古就有“九窍者胎生，八窍者卵生”（《庄子·知北游》）的说法。上述的仙石首生石卵，次又由石卵生猴子，所以兼俱胎生和卵生二者。于是就有了“九窍八孔”之说。

不言而喻，不论其数字为多少，岩石表面上的孔无疑是女性生殖器的象征。无论是岩石表面上凹陷的洞，还是贯穿巨石的孔，都是执掌生殖的圣阴的象征。如此看来，生育了后来变成孙悟空的猴子的仙石，是一块兼俱男性生殖器和女性生殖器功能的岩石，同时又兼俱胎生和卵生，可见作者匠心之周密。

风与生殖

尽管岩石具备了如此万能的生殖能力，但仅此还不能生出猴子。它只有在风这一外在条件的刺激下才能诞生生命体。风也执掌生殖。关于受风而孕这种主题，据大林太良的《流球神话与周边民族神话的比较》④一书称：“这种主题的分布散见于北欧亚大陆到北美一带地域”，但是“分布密集的地域却是东亚至印度尼西亚的岛屿⑤”。在中国的女人国传说和受此影响的日本女护岛传说中，这个主题便是作为主要成份渗透着的⑥。

锻冶师与孙悟空

谈起风，我们会想到锻冶师使用的风箱。孙悟空在《西游记》第二十二回出现的诗中被称为“金公”，在第 44 回的诗中被称为“心火”。关于这些浑名的含义，因为与五行思想有着深奥的关联，故留待后述。总之，如果孙悟空既是金又是火的话，那么如果再加上风箱的风，便可以炼就成金属。我想读者朋友们会记得，孙悟空后来大闹天宫，被太上老君关进八卦炉，并被用火冶炼（第七回）。实际上，在此之前孙悟空曾被二郎神抓住送上断头台，虽经刀、斧、剑的劈、砍、刺杀，却岿然不动。这是因为他偷吃了老君的仙丹而造就了金刚不破之身的缘故。太上老君的本意大概是想把他投入八卦炉冶炼成仙丹。

可是，经过七七四十九天打开炉子一看，孙悟空竟毫发无损地跳了出来（图 2）。只是由于在炉中因烟熏火燎致使双目变红，以至后来经常被称为“火眼金睛”。

图 2　孙悟空从八卦炉中跳出（天理大学藏，世德堂本《西游记》插图）

如此看来，孙悟空似与金属冶炼，即冶炼师和锻冶师的工作有关。对此，奥野信太郎在其《水与炎的传承》⑦一文中已有所暗示。奥野的论述值得我们注意，他说："极端一点，可以说《西游记》通篇充满了对金属器皿的礼赞。"同时，只有作为"宋代以来冶炼业祖师"的太上老君"才能轻易地制服孙悟空的顽皮"。由此看来，"现行西游记的原形在根本上与锻冶业的传承有着相当深刻的联系"。然而，令人遗憾的是，其论据含混且对事实理解有误⑧。

潜在地具有金、火属性的孙悟空，受到风的刺激而由石卵孵化出生，这一形象清晰地显示了冶金术初始的过程。如此诞生的孙悟空，因大闹天宫受罚而被关入的地方是八卦炉，跳出来之后被如来关押的地方则是五行山的岩石缝。这表明花果山上的那块岩石具有双重意义。

再生之母胎

就是说，八卦炉和五行山岩石缝都是惩戒孙悟空并使之再生的地方，当然也是使他复归的母胎。换言之，花果山上的那块岩石既是前述的"孕育生命之石"，同时也是冶炼炉。然而，八卦炉还不足以使生性暴躁的孙悟空获得再生。因为，他虽然具备潜在的金和火的属性，但在这个阶段尚未明显化，因此现在只要注意一下为孙悟空再生而充分地发挥了作用的五行山岩石缝即可。说起来，被压在岩石下的孙悟空可以用来充饥解渴的东西只有铁丸铜汁，这也足以让人想象到他与冶金术的密切关系⑨。

《西游记》第七回写道：释迦如来将孙悟空压在五行山的岩石缝，从而给天宫带来了和平，令天宫中的神仙们特别高兴。于是，他们设宴召开"安天大会"，载歌载舞。席间，寿星吟诗两句：

洞里乾坤任自由，

壶中日月随成就。

寿星，指南极寿星老人，为天体中第二亮的老人星，位于天体中最亮的大犬座天狼星南侧。从长安和洛阳一带所处的纬度来看，它于旧历秋分前后的黎明或年初的傍晚时分隐约出现在南方的地平线上，随即便消失。于是，一般认为老人星显现是天下太平的吉兆，看到此星的人一定能长寿等等，并给它起名“南极星老人”。那么，上述寿星的两句诗是什么意思呢？

壶中天

洞也好，壶也好，那入口狭窄、内部宽敞的封闭性空间，在任何民族中都具有子宫即母胎的象征意义。当然，在中国也不例外。壶中天故事，即费长房在仙人壶公的引领下钻入小小的壶中，在那里看到了富丽堂皇的仙宫。这种“套匣”式结构的壶，形象地表现了空间的相对性。但是，只有母胎才永远周而复始地再现壶中天。并且，母胎还通过生产来实现时间的永恒。

许多唐式浦岛故事讲述说，某人误入山中洞穴，受到仙人、仙童或仙女的招待，待度过一两天后返回家乡一看，人世间已经过了一二百年。在此类故事中，象征母胎的洞窟表现着与日常概念不同的时间的流逝，即时间的乐园[10]。

显然，以岩石为母胎降生于世的孙悟空，若要在做过各种坏事之后获得新生，就必须重新投入母胎。当然，其母胎必须是岩石，这也是不言而喻的。这样，对于他来说，五行山的岩石缝是第二个母胎。那里是一个既狭小又痛苦的地方。但是，在寿星眼中，那里却是一个拥有壶中天的自由和再生之后获得永恒时间的地方。

孙悟空的再生

果然，五百年后，被三藏法师从五行山岩石缝中救出的孙悟空脱胎换骨得以再生。在《西游记》第七回之前的孙悟空，是一个以天宫诸神为对手大发淫威的反体制英雄。通常，把这样一个围绕孙悟空而展开的、痛快淋漓的故事称为“大闹天宫”。并且，在第十四回孙悟空被三藏法师救出并相佐赴西天取经的故事，即在“西天取经”这个故事的主题中，他必须服从天界至尊之神玉帝和释迦如来的意志。当然，他那与生俱来的反抗心理还时常抬头，令三藏法师感到困扰，但是在这一主题之下，孙悟空已经命中注定要做维护体制的英雄。

虽然如此，一个人的人格怎么能够突然从反体制一方变为体制的维护一方呢？尽管在现实生活中这样的变节者很多，然而深受大众喜爱的超级明星如若是一个变节者，这让人难以接受。

主题的转换

在《西游记》中，只有在孙悟空这一人物的身上，如此相互矛盾的、相反的主题才相安共存。正如我在《孙悟空的诞生》中已经详述的那样，其原因在于有关猴子的民间传承不断分化和融合，最终形成“好猴”和“坏猴”两个形象，并且统合到一部小说中了。

在成书于十三世纪末南宋末期的《大唐三藏取经诗话》中，孙行者是个“好猴”的形象，并且总是装腔作势，缺乏趣味性。可是，据朝鲜资料提供的故事梗概来看，在刊行于元代而今已成为佚书的元刊本《西游记》中，“大闹天宫”和“西天取经”这两个主题是同时存在的[11]。

相互矛盾且相反的两个主题同时存在,是很不自然的。有时甚至破坏小说的整体布局,有损于小说的趣味性。因此,作者赋予孙悟空一个以诞生于岩石、再生于岩石,即以岩石为其母胎为前提的转生故事,从而解决了围绕孙悟空的形象转换而产生的矛盾,使他不至于成为一个变节者。

仅从朝鲜资料的故事梗概来看,元刊本《西游记》中还没有关于孙悟空由岩石诞生的表述。但是,有"大闹天宫"之后被观音压在花果山岩石缝中的记载。因为看不到原版元刊本,不清楚事实真相如何。但是,可以认为在元刊本阶段,曾试图通过从岩石出生和再生这两层结构来解决两个主题之间的矛盾,但看来尚未成熟。

根据上述设定,围绕着孙悟空在表面上的"变节"而产生的矛盾已经得到很好的消除。但是,在有的小说中,很多人物却是在没有消除这一矛盾的情况下,完成了从反体制向维护体制的"变节"转变并悉数登场。勿庸待言,这便是《水浒传》。

《水浒传》

众所周知,《水浒传》的前七十回,是关于一百零八条好汉落草为寇的故事。即讲的是一直过着普通生活的好汉们,为上司的污言秽行所逼而作奸犯科成为人犯之后,一个一个地汇集到了梁山泊。然而,这一百零八人的集团刚刚结成,宋江等首领们便产生了归顺朝廷的想法,而朝廷也欲招安他们,笼络他们做爪牙。结果,他们三呼万岁接过了徽宗皇帝亲自起草的招安书(第八十二回)。此后,他们接受朝廷的命令,作为征讨外族和镇压内乱的先锋而立了大功。为此,许多人战死,待到第一百一十九回拜谒天子时只剩下二十七人。并且,剩下的人也多数被朝廷奸臣设计害死,结局凄

惨(图3)。

在小说的前半部分还是反体制的英雄们,到了后半部分却摇身一变成了维护体制的帮凶。从小说的结构上来说,这样的"变节"显得很不自然。因此,清代初期的激进派文学家金圣叹将其后半部分删去,创作了七十回本的《水浒传》。此七十回本在清代十分流行,以至于人们忘却了成书于明代的七十回本和一百二十回本的存在。进入本世纪以来,围绕金圣叹的做法和文学观展开的争论不绝[12]。

图3　梁山泊的英雄们(崇祯刊英雄谱本《水浒传》插图)

《西游记》为孙悟空的"变节"埋下了由岩石而诞生和再生这一伏笔。那么,《水浒传》为一百零八条好汉的"变节"准备了类似的铺垫吗?当然,小说中并未明示。然而,在《水浒传》开篇处有这样的描写:三十六天罡星和七十二地煞星降临大地变成魔王,被张天师关进伏魔殿。后几经星霜,由洪信太尉强行打开伏魔殿,一百零八个魔王化作黑烟升入空中而四散。群魔作为一百零八条好汉转生,聚集于梁山泊,在地上再现了天上的星群。

就是说,在小说结构上,那一百零八条好汉们是天上的星星降

临人间变为魔王，大概是由于做了坏事而被关入伏魔殿，因而获得再生后，又站到正义一边与邪恶斗争。如此看来，这与《西游记》的构思极其相似。不同的是，在《水浒传》中，《西游记》中的五行山岩石即成为主人公再生契机的伏魔殿，出现的过早而不容易引起人们的注意。

一百零八条好汉本来是反体制的，然而一旦聚集到梁山泊便归顺朝廷成了政权的维护者，说起来这也只是表面现象。调查一下这一百零八人的前身可知，其中约三分之一是官吏或军人，约三分之一是民间人士，另外的三分之一则是山匪或盗贼。官吏和军人虽然地位高低不同，但毕竟都是寄身于体制的。并且，这些人正是聚集梁山泊之后的领袖层，即几乎占去了三十六天罡星的全部。另外，就连那些原来的山匪和盗贼，如果进一步调查其前身，也有很多是属于体制一方的。

如此看来，以第七十回为界，他们从反体制一方遥身一变“变节”为体制一方，这本身就存在很多牵强。他们在被关押于伏魔殿期间，由反体制的魔王再生成为“替天行道，忠心报国”的真正爱国者。只是因为天子周围的奸臣和贪官污吏作恶，他们才成为表面上的反体制者。因此，一俟天子下诏招安，他们便立即接受了。

故事的开篇

如此看来，《西游记》和《水浒传》都是包涵着主人公们异常出生故事和再生故事的小说。由于《西游记》把这些推到了表面处理，而《水浒传》只是在开篇处作轻描淡写，所以使人们对这两部小说在结构上的相似之处产生误解。尽管如此，在当时的中国通俗小说中，将主人公的异常出生故事和再生故事设置在开篇处并不罕见。

我们知道，现在的《三国志通俗演义》成书之前，是相当朴素的版本，即在十四世纪初元代刊行的《全相三国志平话》。其开篇部分讲到，故事的主人公即从后汉末期到三国期间的英雄们，实际上是其四百多年前西汉草创时期英雄们的转世形象。也就是说，西汉第一代皇帝高祖刘邦转世为东汉末的献帝，为刘邦登基做出贡献、后来又为刘邦所杀的韩信、彭越和英布，则分别变成了曹操、刘备和孙权。这实在是牵强附会，但更有虚假之嫌的说法是，诸葛孔明为韩信部下蒯彻的转世。

罗贯中在写《三国志通俗演义》时，确实将这欺世之言删去了。即使如此，我们仍然应该注意到这里存在的一种异常出生故事、亦或再生故事的蛛丝马迹。

说起来，《三国志通俗演义》、《西游记》、《水浒传》等于明代集大成的白话（口语）体通俗小说，究其根源都是在宋代大城市的闹市区（图4）博得民众热烈欢迎的说唱形式的演义故事，是经过不

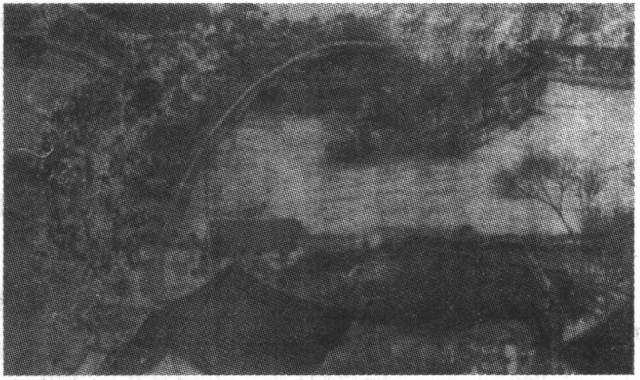


图4　繁华的宋代都市（张择端《清明上河图》）

断提炼和发展而成的。这种说唱演义故事在宋代称为“说话”，如若进一步追究其根源，据说它源于唐代敦煌一带的僧侣以一般民众为对象，简明易懂地讲授佛教经典的所谓“俗讲”。

无论是“俗讲”还是“说话”，面对的都是众多的普通听众，所以对所有的听众都应该一视同仁。例如，如若说书人（故事家）一直默默地静等到“勾栏”（曲艺场）坐满听众才开讲，那么早到的听众就会感到不耐烦；如若只来了一半人就开讲的话，又会冷落后到的听众。在这种情况下，需要讲一些与正题没有直接关系，或者即使有关系也不会影响故事情节的话，这就是开场白。这类开场白在“说话”印刷成书时，大多也仍然保留在故事的开篇处。不同的时代对开场白的称谓不同，宋代一般称之为“入话”或“得胜头回”。后来，开场白也被融入与“说话”无关的、文人笔下的小说，这时称之为“楔子”或“缘起”等。另外，在以诗、词作为开场白的情况下，称之为开场诗。

说起来，这类开场白因其内容不同，有的得到独立的发展，有的则没有。例如《全相三国志平话》中的转生故事，因其人物的对应关系没有说服力，就没有在《三国志通俗演义》中得到发展。另外，关于《水浒传》中的群星降生故事，虽然它在初创阶段可能更具有完整性，但最终也没能成熟起来。这是因为它们都被活跃于主题故事中的英雄豪杰们的气势征服了。

另一方面，《西游记》第一～七回，即孙悟空“大闹天宫”的故事，似乎本来就不属于此类开场白。在南宋末年的《大唐三藏取经诗话》中，只有猴行者《西天取经》故事。大概是为了交代这只猴的来历而在其中插入了许多关于干坏事的猴子的故事。因而这个故事得到了独立发展，且情趣盎然，最后占据了《西游记》的前七回。

另外，由于开场白中的孙悟空极具反体制色彩，似乎不可能胜任“西天取经”大业，所以又加入了从岩石中诞生和再生的情节，以使整个故事脉络趋于合理，或者是赋予整个故事以真实感[13]。

故事的真实性

如果说从岩石中诞生或再生这种荒唐无稽的主题是故事真实性的保证，听起来也许很滑稽。可是，对于当时故事的接受者，即听众和读者来说，最关心的事情大概莫过于故事中的主人公是什么人、他从哪里来、又为什么在这里出现等等。这种关心大致上与中国史学家普遍持有的修史观是一脉相承的。

> 项籍者，下相人也，字羽。初起时，年二十四。其季父项梁，梁父即楚将项燕，为秦将王翦所戮者也。项氏世世为楚将，封于项，故姓项氏。（《史记·项羽本纪》）

这段文字虽然简洁，但一览无余地记述了籍贯、祖宗的来龙去脉。以此作为个人传记开头的传记体方法，在渗透到民众中间后，有时甚至言及主人公的生前状态。这样，便在故事的开篇处，使原本平庸无奇的主人公一下子飞跃到英雄地位上来的秘密作为伏笔阐明。孙悟空也是如此，他本来只是一只普通的猴子，为了使他成为一名痛快淋漓的超级明星，无论如何需要借助“生殖之石”的力量而使之再生。

注：

① M·伊利亚德著（大室干雄译）《锻冶师与炼金术师》（《伊利亚德著作集》第五卷，1976年，世利加书房），50～51页。

② 除此之外，还有若干关于禹和其妻涂山氏的传说，此处从略。详见

王孝廉《石头的古代信仰与神话传说》(同著《中国的神话与传说》,1977年,台北联经出版事业公司,41~101页)和袁珂《神话选译百题》(1980年,上海古籍出版社)188~191页等。

③ 譬如云南马湖南岸的乞子石等。参阅王孝廉前述论文,56~58页。另见伊利亚德前述著作以及约翰·米歇尔(荒俣宏译)《地灵——与神圣大地的对话》(《图像博物志14》,1982年,平凡社)43、101~102页等。

④ 日本民族学会编《冲绳的民族学研究——民俗社会与世界像》(1972年,民族学振兴会)303~419页。

⑤ 同上。352~360页。

⑥ 关于中国的女人国传说,参阅拙稿《女国幻想——〈西游记〉第五十三回中子母河故事的来源》(《竹内照夫先生古稀纪念·中国论文集》,1981年,竹内照夫博士古稀纪念论文集刊行会。340~366页)以及拙著《中国的青鸟——汉学杂草谱》(1994年,平凡社文库)。

⑦ 奥野信太郎《水与炎的传承——西游记成立的一个侧面》(《日本中国学会报》第18集,1966年,225~231页)。

⑧ 例如,书中还说:"孙悟空被封于八卦炉,火烧五百年。这显然是死与复活的祭礼。"(229~230页)其实,被关在八卦炉里的时间是四十九天,此处与被压制在五行山下的五百年相混淆了。

⑨ 关于孙悟空用来充饥解渴的铁丸铜汁,其原型见于《佛说师子月佛本生经》(大正大藏经NO.176),是婆须密多(后来的师子月如来)前世落入地狱时的食物。他转世为猕猴,被罗汉拯救而受戒。另外,在宋代的《大唐三藏取经诗话》中,猴行者自封为八万四千铜头铁额猕猴王,最后又被封为铜筋铁骨大圣,这都在传承上成为孙悟空被配置在五行之金(金属)上的根据之一。参见前述拙著《孙悟空的诞生——猴的民间文学与〈西游记〉》293~294页。

⑩ 参阅同上拙著,377~380页,以及拙著《中国的妖怪》(岩波新书235,1983年,岩波书店)170~172页。

⑪ 在十五世纪于朝鲜成书的《朴通事谚解》中,刊有元刊本《西游记》部

分内容的摘要。参阅拙著《孙悟空的诞生》249～251 页以及图 6。

⑫　在本书中，关于《水浒传》的这一问题暂谈这些。值得注意的是，在 1976 年毛泽东去世至“四人帮”垮台期间，这一问题曾经作为《水浒传》批判这一现代课题引起争论。对此，我曾在拙著《中国天马列传——从武则天到鲁迅》(1991 年，日本文艺社)中的《盗贼的美学》一文中介绍了个人的部分看法，并打算以《水浒传》中所谓的破辽故事为中心择日另稿改写。

⑬　作为说唱艺术的“说话”以及后来的白话小说的开篇处必定设立的这种开场白，关于其意义在 XXXI International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Section 10, Keynote Speeches ② Chinese Literature (September 1, 1983)中，曾以“Tradition and Transformation in Chinese Novel”为题做有粗略的描述。对此，我亦将另择他日再作论述。

3. 龙的化身——孙悟空的又一种诞生

孙悟空不在期间

为了再生，孙悟空被压制在五行山岩石缝中历时五百年。然而在《西游记》中，必须对孙悟空从被压制到被三藏法师救出的过程有所交代。因此，第八回到第十三回，故事是在孙悟空不在的情况下展开的。然而，尽管“不在”，这里却讲述了一个为构成孙悟空性格的另一侧面而不可缺少的故事。

由于《西游记》第八至第十三回存在着版本的问题，所以在考虑这个问题之前，请读者比较以下两种日文译本。这两种译本是太田辰夫、鸟居久靖翻译(平凡社《中国古典文学大系》31、32。以下简称“大系本”)的和小野忍翻译(以下称为“岩波文库本”)的。

从目录上看，我们会发现这两种版本在第九至第十一回存在着下表中的差异。

	大系本	岩波文库本
第九回	陈光蕊赴任遇难 江流僧复仇报本	袁守诚妙算私无曲 老龙王计拙犯天条
第十回	老龙王计拙犯天条 魏丞相遣书托冥吏	二将军宫门镇守 唐太宗地府还魂
第十一回	游地府太宗还魂 进瓜果刘全续配	还受生唐王遵善果 度孤魂萧瑀正空门

这种差异是由于两种译本采用的底本不同而造成的。大系本以清代刊行的《西游真诠》为底本，而岩波文库本则以明代刊行的一种明版本《李卓吾先生批评西游记》为底本。对此，请详细参阅各自译本的“解说”部分。二者在故事情节方面无大的差异，只是书中插入的诗文及细节部分有较大不同。其中几处最大的差异，就是此处列举的部分。

想必人们都了解《西游记》的故事梗概，如果按照大系本依据的《西游真诠》进行归纳，可分为如下五个部分：

①第一～七回　孙悟空“大闹天宫”故事

②第八回　观音物色取经人

③第九回　江流和尚说话

④第十～十二回　太宗的地狱巡历及太宗、三藏法师相遇

⑤第十三～一百回　“西天取经”故事

其中，③江流和尚说话是关于三藏法师出身秘密的故事。在明刊本中，有的版本含有这个故事，有的则没有。与此相反，清刊

本中则无一例外地包含这个故事。也就是说，在《西游记》版本研究方面，这是一个成为焦点的、有问题的部分，不像清版本那样详细。因此，④被提前到第九回，只有这一部分故事进行了详细描写。

如上所述，孙悟空在②、③、④中没有出现。严格地说，在②中只是露了一下面，即被压制在五行山岩石缝中的情形。

③和④是与孙悟空毫无瓜葛的故事。然而，果真与孙悟空毫无联系吗？

江流和尚说话

陈光蕊其人，与宰相殷开山之女温娇成婚后，雇船前往江州赴任。船老大刘洪将光蕊杀死，抛入洪江，并强暴温娇而冒充光蕊去了江州。温娇生下光蕊的遗腹子，担心刘洪因惧怕日后复仇而加害于男婴，便咬断婴儿的小趾作为标记，然后把孩子放在木板上并附上一张写有事情原委的字条，任其顺水而去。婴儿顺水漂流出很远，后来在金山寺山脚下被法明和尚救起，起幼名江流。江流长到十八岁那年，削发为僧，取法名玄奘，后来他与自幼分离的母亲重逢。到这时殷开山才知道事情真相，于是抓到刘洪，并在光蕊被杀的地方将他处以极刑。这时，光蕊的遗骸浮到江面复生。这是因为，光蕊曾放生一尾鲤鱼，这尾鲤鱼是龙王的化身，龙王为了报恩拯救沉入江底的光蕊，把他的灵魂收存了起来。这样，结局可谓可喜可贺，但是江流母亲羞耻于对父亲的不忠，后来自决身亡了。……

以上，就是③的具体内容。为什么称为“江流和尚说话”，至此已一目了然。

下面，让我们看一下④。

被魏征斩杀的龙

在流经长安附近的泾河河畔，住着一位名叫张稍的渔夫。他按照被誉为长安第一卜者的袁守诚的卦来放线钓鱼，故而百发百中。泾河里的龙王得知此事，担心危及水族，便变成一名书生，向袁守诚询问第二天的天气情况。本来，龙王是掌管降雨的，但是如果没有玉帝的命令则不能擅自行事。袁守诚的预言与此后玉帝下达的命令——诸如降雨的时刻、雨量等完全吻合。龙王因此而恼怒，第二天降雨时，故意更改了雨量和时辰。这样一来，龙王会被受命于玉帝的宰相魏征杀掉。于是，龙王向太宗求救，暂时相安无事。

图5 魏征梦中斩杀龙王(世德堂本《西游记》插图)

在对龙王处死刑时，魏征在陪太宗下棋时打了一个盹儿。其实，那时魏征的灵魂已飞到刑场，并将龙头斩落(图5)。果然，在

行刑的时刻，龙王的头从天空落到了长安街头。另一方面，太宗因违约于龙王而病倒，被带到了冥府。待弄清真相将被送返人间时，太宗请求把阎王帐上自己的寿命延长二十年，结果太宗在地狱轮回一周又死而复生。因此太宗皈依佛法之心更甚，并幸遇高僧玄奘。他依照观音菩萨善言，把西天取经的大业托付给了玄奘。

显然，这个故事与孙悟空毫不相干。在这里，不厌其烦地描写了《西游记》名义上的主人，即以真实人物为原形的主人公三藏法师玄奘的生平和他起程去“西天取经”的过程。那么，为什么要兜这么大的圈子呢？其原因似乎在于③和④中都有龙王这个重要的配角出场。在③和④中出场的大多都是真实人物，这在《西游记》中是少见的。唐太宗如此，玄奘和魏徵也是如此。卜者袁守诚是袁天罡的叔父，而袁天罡的原形则是袁天纲（罡与纲同音），即为在著名的女皇武则天幼时就看出她有做女皇相的人。虽然人物是真实的，但是时间和事件却是胡编乱造的。譬如太宗治世为一世一元，贞观二十三年驾崩，但小说中却称贞观三十三年。玄奘是于贞观三年起程“西天取经”的，这也变成了贞观十三年。至于玄奘的生平，除“陈”姓与事实相符外，其它都是捕风捉影。虚拟为玄奘外祖父的殷开山虽为真实人物，但却不是玄奘的亲属。

软弱的龙王们

在这里，应予注目的是龙王，因为孙悟空与龙王关系密切。首先，在第四回，孙悟空闯到东海龙王敖广那里将如意金箍棒攫为己有，同时抢走敖广弟弟南海龙王敖钦、北海龙王敖顺、西海龙王敖闰的宝物而逃之夭夭。

西海龙王的三太子玉龙，因误烧父王的宝珠受到玉帝的惩罚，

菩萨救了他并决定让他做取经者的坐骑(第八回)。不久,三藏法师和孙悟空从此处经过,玉龙不明真相吞食了太宗下赐三藏的白马。于是,玉龙与孙悟空展开大战,经菩萨调停才投降并变成马为三藏骑用(第十五回)。

还有,救了陈光蕊性命的洪江龙王和被魏征斩杀的泾河龙王——在这么多龙王及其龙太子中,除玉龙太子之外都是些懦弱之辈。关于中国龙的形象形成问题,拙著《中国的妖怪》曾以图像学的观点做过详细论述,并且论述了龙与帝王之德的关系。我曾这样写到:是汉武帝的权力和文化意志将龙的神圣性扯落到地上,在政治上将龙俘获。可是与此同时,"被扯落到地上的龙并没有为天子所独占。龙还具有超越武帝文化意志和政治范畴的刚烈性。在龙的同类中,有的反而积极地接近民众,潜入民众生活范围的水域中开始做起坏事来"①。然而,我几乎没有触及到这些龙在"民众生活范围的水域中"做的坏事。下面,将对此做一补充论述。

从龙到龙王

在《西游记》中,诸龙的第一个共同点,首要的不是"懦弱",而是龙王的"王"字。至少,在汉代以前的古文献中,有"龙"字却没有"龙王"二字。古文献中的龙,是自由地驰骋于天地之间的存在。然而,龙王却是统治地上某一特定地域的。这种龙王思想的介入,大概是在汉译佛教经典出现之后。

在三世纪末康僧会翻译的《旧杂譬喻经》②中,讲到在印度被视为神圣的龙也有三种痛苦,其一是沙石进入背上的逆鳞时"痛乃达心胸"。然而,在四、五世纪由鸠摩罗什翻译的《妙法莲华经》③(序品)中,可见难陀、跋难陀、婆伽罗、和修吉、德叉迦、阿那婆达

多、摩那斯、优钵罗等八龙王的名字。由此,“龙王”这一词语开始在中国安家落户。这是来自于梵语 nāga-rāja 的译词。所谓“龙王”,并不是作为龙家族一族之长的王,而是指受封于某地为王的龙。因此,龙王必定与某一特定地域维系在一起。在玄奘的《大唐西域记》中介绍了几种印度各地的龙王传说。例如:

> 大城(今拉瓦尔品弟附近)西北七十余里,有医罗钵呾罗龙王池。(略)故今彼土请雨祈晴,必与沙门共至池所。(卷三)
>
> 帝释化池东林中,有目支邻陀龙王池,(略)。昔如来初成正觉,于此禅坐,七日入定。时此龙王警护如来,即以其身绕佛七匝,化出多头,俯垂为盖,(略)。(卷八④)

在中国,自古就有东海、西海、南海、北海等四海的概念,不过直到唐代玄宗天宝十载(715 年)的诏书中,始见为四海封神称王。在此之前,由神话中的诸神守护四海,东、南、西、北四海分别由勾芒、祝融、蓐收、颛顼分担,玄宗加封他们为广德王、广利王、广润王、广泽王。据《山海经》卷九《海外东经》称,勾芒为人面鸟身,乘两龙。后来,传说他“佐木德之帝,死为木官之神”(《吕氏春秋》高诱注),成为东方神。因为在五行思想中,木与东方对应。在《山海经》卷六《海外南经》中,祝融是南方神,人面兽身,也乘两龙。在《山海经》卷七《海外西经》中,蓐收是西方神,外形似人,左耳有蛇,也乘两龙⑤。唯有颛顼是五帝之一的古代帝王,因为他是水德,从而被配置在五行中水的方位,是为北方神。关于五行思想详见后文。

玄宗招封的广德王们是否具备具体的龙王形象,不得而知。但是,把它们看作是乘两龙的古代神形象与通过佛教经典从印度传入的龙王形象的混同,大概无妨。可以认为,分担并统治特定地

域的龙王观念，大概就是在这时萌生并在唐代至宋代成熟起来的。十二世纪南宋的罗愿所著《尔雅翼》卷二十八，引用了自古以来有关龙的特性的观点，并称：

> 夏四月之后，龙乃分各方，各有区域。故两亩之间而雨阳异焉。

这让人想象到，由于龙王人口(?)的增加，龙王各自统领的区域变得十分狭小了。说起来，在中国农村直到近年还有很多传说认为，在村落的河流、池塘或水井里都有龙王主宰着⑥。这些地区大多降雨量少，人们祭龙王庙，亲切地称龙王为“龙王爷”。曾几何时，《西游记》中出场的龙王们也是这样与民众的生活密切相关的。

东海火龙太子

说起来，在中国南方的福建省泉州市有一座名为开元寺的名刹，在其正殿大雄宝殿的东西两侧，并排耸立着一对如同双胞胎的石塔。东塔建于南宋淳祐十年(1250)，西塔建于嘉熙元年(1237)，都是五层八角形构造，东塔高 48.24 米，西塔高 44.06 米。在西塔第四层东北侧壁面上有两幅浮雕位于入口两侧，左侧是一只猴子，似为孙悟空的前生(图 6)。右侧是一位相貌威严的青年，刻有“东海火龙太子”铭文(图 7)⑦。

后者浮雕约高 150 厘米，与对面的猴子相向而立，身穿相似的服装。他们都身着长达膝盖的厚重僧衣，脚踏长靴，并且都带着装水的葫芦，看起来是云游中的求法僧。仔细观察，太子的右上方有一匹脚踩云气纹的小马，而猴子的右上方有一个脚踩云气纹的小僧，头顶光环。一般认为，这个小僧便是三藏法师，但是太田辰夫的如下见解也许更为确切。

猴行者右上方的佛像意味着猴行者因取经有功而成佛(此佛不是玄奘)。东海火龙太子右上方的马鞍上搭着莲花,意味着火龙因变成马而协助取经有功,转生到了极乐净土⑧。

图6　泉州开元寺西塔壁面浮雕猴行者像(拓本)

图7　泉州开元寺西塔壁面浮雕东海火龙太子像(作者摄影)

这幅浮雕虽然名为"东海火龙太子",但造型却不是龙而是人。作为龙的证据,他左手拿着象征龙的宝珠。关于龙珠,古文献中早有记载,但是绘成图像却较晚,据说是在元代以后⑨。在南宋时代的浮雕上呈人形的龙手中拿着宝珠,这一点可以说是罕见的。

既然铭文上刻着"东海火龙太子",可以说当时确实已经有了

南海、西海、北海等火龙王。说起火龙，会有很多人想到希腊人所说的四大（即四元素）之一的火的象征——火龙（火蜥蜴、火蛇）。但是，中国的火龙似乎是五行思想的产物。龙本来是四神之一，在季节上主春、在五行上属木、在色彩上属青。木龙、苍（青）龙等说法就出自于这种古代的四神思想。然而，分别冠以五行要素之一的土龙、火龙、金龙、水龙等词语则产生于木龙的模拟，由于语言自身所具有的增殖能力而派生出了新概念。“火龙”一词出现的很早，在民俗方面与属于火的方位——南方结合在一起，后来又与南方守护神祝融结合起来，并经过种种传承上的混淆而变成了统治南海的火龙王。并且，随着火龙王形象的增幅，火龙王不仅限于南海，也扩展到了东海、西海和北海。我认为，开元寺西塔壁面上雕刻的“东海火龙太子”这一名称的由来不外乎如此。

龙马的原形

名称的由来另当别论，在建于十三世纪初的西塔的壁面上，为什么成双成对地雕刻着龙太子和作为孙悟空前身的猴子呢？而且如上所述，二者都是云游中的求法僧人装束。唯一能够想到的理由，就是在当时的泉州一带已经流传着《西游记》的雏形故事。而在那个故事中，不仅有猴子，还有变为马的火龙太子也被选作三藏法师的随从。在上述西塔第四层的另一壁面上，还保留有清楚地刻着“唐三藏”铭文的浮雕，因此可以说《西游记》雏形故事中的主人公是三藏法师、猴子和龙马三人。

说到《西游记》的雏形，《大唐三藏取经诗话》是目前最早的文献。该书刊行于南宋末年，但与泉州开元寺西塔上的浮雕有很大区别，其中三藏法师的随从只有一个叫做“猴行者”的猴子。另外

虽然有水怪“深沙神”即沙悟净的前身出场，但并未加入取经的行列。

然而，如果认真阅读一下《大唐三藏取经诗话》，我们就会注意到如下事实。在《入九龙池处第七》中，描写了孙悟空与作恶多端的九尾龙交战，并使之降服的场面。

> 被猴行者骑定馗龙（馗头龙。馗不详），要抽背脊筋一条，与我法师结条子。九龙咸伏，被抽背脊筋了，更被脊铁棒八百下。（略）猴行者拘得背筋，结条子与法师系腰，法师才系，行步如飞，跳回有难之处，盖龙背筋极有神通，变现无穷。三藏后回东土，其条化上天宫。今僧家所传，乃水锦条也。

在后来的《西游记》中，三藏法师在到达西天之前是凡胎，即普通的血肉之躯，所以即使凭借孙悟空的神通力，也不能藉此纵身飞跃危险之地。惟其如此，才在不断遇到危难之时使孙悟空的非凡能力得以显示。可是在《大唐三藏取经诗话》中，三藏法师因为有龙的背筋做腰带，所以可以行走如飞。就是说，龙的背筋起到了交通工具的作用。可以说，龙的背筋就是龙马的原形。

由此可见，在三藏法师的随从这一点上，作为泉州开元寺西塔第四层壁面上所刻三幅浮雕素材的《西游记》故事，与《大唐三藏取经诗话》之间有共同之处。即二者都有两种随从，除猴子之外，还有变为三藏法师坐骑的龙和同样能使三藏法师步履轻盈的龙的背筋。所谓使之步履轻盈，归根到底就是如马一样的交通工具的作用。所谓龙的背筋，即是龙马的原形。

龙的背筋

说起龙的背筋，在当时的通俗小说中时常可见。在十四世纪

初元代刊行的《全相秦并六国平话》卷中，有一段颂扬燕王部下庞会通战斗情形的话说，“勒甲条定是老龙筋”。另外，在明代小说《封神演义》中有这样一个情节：哪吒抽取东海龙王三太子敖丙的背筋，用它制成龙筋条献给父王做“束甲”。当然，哪吒也出现在《西游记》中，并属于讨伐孙悟空一方的。但是《封神演义》中的哪吒却与孙悟空十分相似。这其中有许多有趣的问题，关于哪吒，将在后文另行论述。

总之，在被抽取代表其神通力的背筋之后，龙就变得软弱无力了。在此，我们终于回到本文最初的疑念上来，即我们关心的《西游记》中的龙王们为什么除了龙王太子之外都是些懦弱之辈。

龙的神通力与孙悟空

说起来，龙在中国之所以被看的如此神圣，原因是它在形态和生态上都聚集、复合了所有动物的长处，即为规范化了的动物。就其形态而言，其“角似鹿、头似驼、眼似鬼、项似蛇、腹似蜃、鳞似鱼、爪似鹰、掌似虎、耳似牛”这种“九似说”强调了它作为复合性动物的特征。此外，值得注意的是其生态。

> 欲小则化如蚕蠋，欲大则藏于天下，欲上则凌于云气，欲下则入于深泉，变化无日，上下无时。

这是见于公元前七世纪左右《管子》卷十四《水地》中的一段描述，短短几句话就道破了龙的神通力，无可挑剔。

然而，如果我们仔细阅读此处关于龙的神通力的概括，就会逐渐地产生一种错觉，即似乎描写的是孙悟空的神通力。在此，让我们看一下《西游记》第十四回孙悟空向初次见面的三藏法师自夸其神通力的一段。

我老孙，颇有降龙伏虎的手段，翻江倒海的神通；（略）大之则量于宇宙，小之则摄于毫毛；变化无端，隐显莫测。

的确，孙悟空的变化之术可谓出神入化，最著名的有身外身之术和闭水法。前者是拔一缕自身的毛发吹一口气就变成二、三百只小猴；后者是他可以在潜入水下时水面上不留下水花。其神通力完全可谓在龙之上。然而，其空中飞行术、水中游泳术和身体自由伸缩出没之术等，就本质而言是与龙一脉相通的。总之，孙悟空完全承袭了龙的神通力，因此《西游记》中的龙王们才变得格外懦弱。

为了证明这一点，有必要考查一下民间传承中关于天界诸神在《大闹天宫》故事中讨伐孙悟空时的作用。例如二郎神，他本来是一位治龙专家，这一点会给我们以重要启示。关于二郎神等，我们将改章叙述，现在先看一下《西游记》的结构。

如前所述，对于孙悟空来说，被压制在五行山岩石缝的五百年，正是他回归母胎等待再生的时间。在小说中，孙悟空没有露面的这一期间，插入了关于三藏法师出生的秘闻和太宗地狱轮回故事。而在这两段故事中，龙王又都是不可缺少的。换言之，孙悟空不在期间，幕后的主角是龙王。这于我们也是一个暗示。

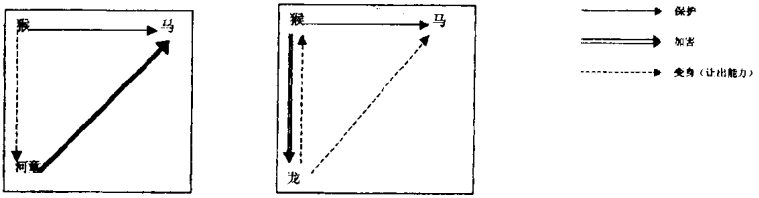
在小说故事情节的展开方面，孙悟空那神奇的神通力是在第二回西牛货州中，受教于灵台方寸山斜月三星洞的须菩提祖师。然而，既然孙悟空的神通力在根本上是与龙一脉相承的，那么龙变身为猴这一隐避的主题也就于此浮现出来了。虽说是“变身”，但并不是说龙遥身一变就成了猴。所以，只要能够证明龙把神通力让渡给了猴，而龙王们的力量因此相对消弱即可。能够说明这一点的部分，只有孙悟空回归母胎等待再生、即孙悟空不在的部分。

这样，洪江的龙王在变为鲤鱼而险些丧命时被陈光蕊放生，而

龙王为了报恩又救了陈光蕊。另外,泾河里的龙王却被魏征在梦中斩杀。魏征虽为名宰相,但也只不过是一个地上的凡人。通过暴露龙王们的这些弱点,而悄悄地赋予被压制在五行山岩石缝的孙悟空以一种重获自由后的强大性。

河童驹引与孙悟空

石田英一郎曾在《河童驹引考》中详细论述了围绕着水神的牛、马和猴的传承,甚至提到了柳田国男关于"作为马厩保护者的猴反而变成了加害于马的河童"的见解⑩。龙本来就是水神或水怪,因此它在河童传说中占据了河童的位置。下面,我们通过图标,试就柳田学说和《西游记》做一比较。



A. 柳田国男学说　　B.《西游记》

图 8　猴、马和水怪的关系

如图 8 所见,A 简明易懂,但 B 有些复杂。不言而喻,说猴子即孙悟空是马的保护者,无非是指他在天界被任命为弼马温这一低微的看马人之职(第四回)。而说孙悟空加害于龙,则是指他胁迫龙王敖广交出如意棒,同时还抢走了三个弟弟的武器(第三回)。在这一阶段,龙的神通力全部让给了孙悟空。于是,变成了弱者的龙为了不再被孙悟空欺侮,只有变成马而置于他的保护之下,玉龙

太子成了三藏法师骑乘的白马(第十五回),正是由龙向马的变身。

由此可见,《西游记》中的龙王们必须经受变身为马和将神通力转让给孙悟空的这种双重考验,这是一个十分可怜的角色。另一方面,从孙悟空的角度来看,他由于继承了龙转让的诸多神通力,而获得了与原来的超级明星——龙同等的地位。虽然,以此来证明孙悟空是龙的化身多少有些牵强附会,但是从其功能方面来看,他确实是龙的变身者。在这里,我们可以看到孙悟空的另一次诞生。并且,从形态方面来看由龙变身而来的马,作为孙悟空的旅伴驯服地踏上了西天取经的征程[11]。

如此看来,《西游记》中是否存在真正意义上的龙呢?这是下一章将要论述的课题。

注:

① 参见前述拙著《中国的妖怪》103~108页。

② 大正大藏经 NO.206。

③ 大正大藏经 NO.262。参见板本幸男、岩本裕译注《法华经》上(岩波文库)1976年修订版,岩波书店,14~15页。

④ 据水谷真成译《大唐西域记》(中国古典文学大系 22)1971年,平凡社,115、269页。(中文本,季羡林等校注,中华书局,2000,302页、685页)

⑤ 参见前述拙著《中国的妖怪》129、150页。

⑥ 山本斌《中国的民间传承》(1975年,太平出版社,216、240页)中主要收录了河北省农村流传的龙王传说。

⑦ 关于开元寺东西塔,参见 Gustav Ecke and Paul Demiéville, *The Twin Pagodos of Zayton. A Study of Later Buddhist Sculpture in China* (= *Harvard-Yenching Institute Monograph Series* ,Vol. Ⅱ)(1935;Cambridge, Mass., Harvard University Press),95pp. + 72plates + 5plans。同时,关于开元寺的最新考证,参见陈泗

东《泉州开元寺》(《泉州文史》2、3 期合刊,1980 年 6 月,118 ~ 122 页)。另外,我曾先后于 1983 年 7 月、86 年 8 月、90 年 8 月和 2000 年 9 月访问泉州,考察了开元寺东西塔壁面上的浮雕。关于其概要,请参见拙著《孙悟空是猴子吗?》(1992 年,日本文艺社)中的《泉州开元寺东西塔浮雕考》和王寒枫《泉州东西塔》(1992 年,福建人民出版社)。

⑧ 中国古典文学大系本《西游记》上"解说"432 页以及《西游记之研究》(1984 年,研文出版)58 页。

⑨ 渡边素舟《东洋文样史》1971 年,富山房,212 ~ 213 页。

⑩ 石田英一郎《新版·河童驹引考》(1966 年,东京大学出版会)以及柳田国男《河童驹引》(《定本·柳田国男集》第二十七卷(1964 年,筑摩书房)中的《山岛民谭集》(一)49 ~ 110 页。

⑪ 关于孙悟空与龙和马之间的关系,我还考察了他们的力量与铁(金属)神奇力的关系,并在拙著《与孙悟空的对话》(NHK 人间大学讲义,1993 年,日本放送出版协会)(尤其是第五章《龙与猴子》)中做了详细论述。在该拙著中,我就泉州开元寺西塔上手持大刀的猴行者(图 6)和与之向面而立的手持金箍棒的东海火龙太子(图 7)——这种与后来的《西游记》形象迥异的理由做了说明。

4.旅行者的随从们——从桃太郎到《西游记》

桃太郎的随从们

有一种观点认为,日本的桃太郎故事的形成接受了《西游记》的启示。例如,中田千畝在《日本童话的新研究》中称:

> 为西游记主人公——孙悟空的活跃而吸引的作者将孙悟空化为桃太郎,将猴子化成桃太郎的随从。这时便显现出了

申、酉、戌等十二支的阴阳说，进而形成了讨伐鬼岛这样的构想。这期间当然也融入了《保元物语》以及《御曹司游历岛》等故事。如此看来，似乎可以得出这样的结论，即桃太郎故事大体上是以中国古代佛教典籍的故事为基础，并糅入了日本的传统思想①。

正如滑川道夫在《桃太郎形象的变容》一文中也指出的那样，这种观点很不合理，令人难以认同。认为将孙悟空变成了桃太郎的看法，是只注意到了两者都很活跃的一面而忽略了故事的基本主题，假使受到了《西游记》的影响，那么猴子也只能是被移植为猴子。不过，可以认同的一点是，桃太郎故事和《西游记》的主人公都是为完成大业而以动物作为随从的。

桃太郎为什么要选择猴子、野鸡和狗做随从呢？最著名的解释是江户幕府末期滝泽马琴所著《燕石杂志》卷四中的一段论述，即“鬼岛表示鬼门。与之相反，以西方为申、酉、戌”。所谓鬼门，在中国的古书中经常被设置于东北方。在图16(本书49页)中，它位于外侧圆上十二支的丑与寅之间，即位于表示八卦的、外侧数第三个圆的艮的位置上。与艮正相反的位置是坤，十二支动物为未和申。马琴解释说，由于其所属动物弱小而将未排除，选择了申、酉、戌。这乍看起来似乎很有道理，但选择西方而不是西南方的动物与东北方匹配，不免让人觉得缺乏理论上的协调。

桃太郎与五行思想

对于这个问题，在《阴阳五行与日本民俗》一书中，吉野裕子依据五行思想进行了解释②。关于五行思想，我想在其后详细探讨它与《西游记》的关系，在此让我们先以图9显示五行思想与方位

的对应关系。如图所示,“五行思想”表示五种物质相辅相生循环往复,以“木克土(因为植物生长于土)、土克水(因为土堤可以防水)、水克火……”等来解释自然现象。在此应该注意的是,五行中的金不是黄金而是金属。

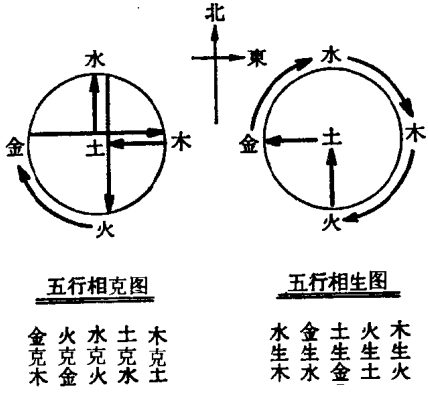


图9 五行相生和相克

吉野说:

桃在古代中国为避邪的灵物,有很多传承,其中“西王母的桃”最为著名。西王母是古代中国的仙人,居住西方,传说其园中有三千年结一次果实的桃树,食此果能消除疲劳、长生不老。据说西王母曾在7月7日将此桃赠于汉武帝。桃为金果,是具有金气的果实,象征西方。

在木火土金水五气中,金气最为坚硬有力。

从桃这种金果中出生的桃太郎,受此金气自然强盛无比。(略)

狗、猴和野鸡分别可以还原为戌、申和酉,而申、酉和戌三支构成金气的格局,形成强盛无比的金气。在奔赴战场的途中,桃太郎遇到与自己同属金气的动物并将它们统统收为自

己的部下，而自己则成为一名非常强大的将军③。

另外，吉野提出了与马琴完全相反的看法，她说："位于西方的桃太郎所面对的敌人是东。对于日本人来说，东方恍若人间他界，那里既是仙界也是鬼所栖息的地方。"

狗、猴、野鸡的职责分工

然而，现在我们感兴趣的是桃太郎部下们的作用。在我小学一年级时学习的国定《小学国语读本》(通称樱花读本)中有一篇《桃太郎》故事，现部分转引如下：

> 鬼关闭铁门，固守城池。野鸡飞跳起来，从上面窥视敌情。猴子攀门而入，并打开大门。
>
> 桃太郎和狗一起攻入城中。
>
> 野鸡迅捷地飞起来啄鬼的眼睛。猴子和犬又抓又咬，使鬼痛苦不堪。

一目了然，野鸡的优势是空中，猴子的优势是高处，狗的优势是地面，动物们各自发挥着它们的自然优势。让野鸡和猴子负责桃太郎力所不及的空中和高处，而让忠实的狗作为地面作战的助手。然而，在故事成为《樱花读本》中的这个情形之前，例如在明治二十五年(1892年)的《帝国读本》中，多为如下情景：

> 桃太郎如此登上鬼之岛，此时但见众鬼惊恐地关上木门防守。桃太郎身先士卒，撞破寨门冲入城中。他挥刀左砍右杀，野鸡随后飞来狠啄鬼喽罗，猴子抓众鬼的眼睛，狗撕咬众鬼腿脚，众鬼惨遭重挫④。

在这里，桃太郎亲自"撞破"鬼岛的寨门入城。因为不是"铁门"而是木头门他才能够撞破，这样一来，狗、猴子和野鸡便仅仅是

可以不发挥什么作用的帮手了。随着时代的发展，故事情节也发生了微妙的变化。由于对狗、猴子和野鸡的作用分工进行了巧妙的组合，使得《樱花读本》具备了较强的可读性。

然而，我的一位学生提出了异议。他说：桃太郎渡海去鬼岛，却没有带一个承担水上任务的动物，真是不可思议。我认为他讲的有道理，便做了一番调查。结果发现，关于渡海的描写都极为简单。一般都是在狗、猴子和野鸡三个随从聚齐之后，便“不久来到鬼岛”（《寻常小学读书教本》），或是“桃太郎率领狗、猴子和野鸡来到鬼岛”（《樱花读本》），都是一笔带过（图 10）。以使承担水上任务的动物不必出场。

图 10　明治三十三年刊行《小学国语读本》
（滑川道夫《桃太郎像的变容》）

说起来，高木敏雄在《英雄故事桃太郎新论》一文中说：曾经设想过“时而骑狗渡海，时而驾野鸡从空中飞到鬼岛”这种渡海故事的原形，但没能成功⑤。

孙悟空们的角色分配

桃太郎三位随从的角色分配，对于我们认识三藏法师几位弟子的作用分工有所启发。

不言而喻，孙悟空是猴子。可是，与只不过“敏捷地攀门而入”的桃太郎的猴子不同，孙悟空是一个能够乘筋斗云一跃十万八千里的、神力无穷的猴子。因此，三藏法师似乎只要有孙悟空这一随从就足够了。事实上，在《大唐三藏取经诗话》中就只有猴行者一个随从。然而，在故事的形成过程中，无论是故事的创作者还是读者，都希望有其它动物参与进来并分担不同的角色，从而使故事更加有趣。

于是，便出现了分别承担地面和水下任务的猪八戒与沙悟净。本来，猪八戒也具有空中飞行的能力，但在西天取经过程中，他被迫承担了挑行囊和处理死尸等十分现实的地面任务。当然，猪八戒在水中也相当活跃。在桃太郎故事中承担地面任务的狗，是忠诚的象征。而《西游记》中的猪，与其说是忠诚倒不如说是贪婪的象征。因此，猪八戒那贪吃好色的庸俗形象反而从另一个侧面强化了故事的可读性。

在汉语中，猪八戒的“猪”指的是家猪，而不是野猪。在《西游记》第八回猪八戒刚一出现，观音菩萨就质问他：“你是那里成精的野豕，何方作怪的老彘。”可见，猪八戒的形象令人捉摸不定。若依据马琴的说法、套用十二支的话，猪八戒理所当然属于亥。

十二支与方位

在此，让我们先看一下十二支与方位的对应关系。如果机械地将十二支配置于四方，那么寅、卯、辰为东方，巳、午、未为南方，申、酉、戌为西方，亥、子、丑为北方。如果再将这种对应关系与五

行结合起来的话，那么由于没有与中央的土相对应的十二支，所以分别选择了东方的辰、南方的未、西方的戌、北方的丑。由于只有中央的土占有四支，而水、木、火、金则分别为二支，这样就形成了不协调的状态。因此，也可以除去辰，而只把未、戌、丑配置于中央的土。（参见图 11）

无论如何，孙悟空是猴子，属于申即西方；猪八戒是家猪或野猪，属于亥即北方。至此，可以想见三藏法师的另外二个随从，即沙悟净和龙马应该分别属于东方和南方。这样就从整体上取得了四方位的平衡。然而如果我们搞不清楚沙悟净的本来面目必将于事无补。

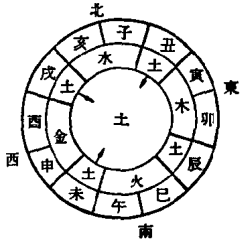


图 11　十二支在五行上的配置

关于沙悟净的本来面目，是一个困扰我许久的难题。迄今为止，我曾在二、三篇文章中提出过假想[6]。虽然原本就缺乏自信，可是又不能避而不谈。因此尽管有些观点会与旧稿重复，在此仍欲做进一步的探讨。

龙马的作用

在探讨这个问题之前，先让我们看一下龙马承担的作用及所属的方位。关于三藏法师乘用的白马，正如前文已经反复论述，他是玉龙太子的化身。因此，他的真实面目是龙，但是在他变成白马的同时，就不再施展龙的神通力了。实际上，龙的神通力早已转让给了孙悟空，此时的龙马只能看作是一匹普通的马。马属于午，自然位于南方，其作用只是供三藏法师骑乘。说起来，在孙悟空不在的时候，这匹白马曾经要替代无用的猪八戒和沙悟净救三藏法师

于危难而现出龙身。他在空中飞翔，在水下遨游，失败之后又突然开口讲话向猪八戒告急（第三十回）。但这只限于孙悟空不在的时候，大多时候他仍然仅仅是一匹忠实、温顺的白马。

龙的替身

那么，应该由龙承担的水下作用由谁来接替、配属于东方的又是谁呢？看来只能是沙悟净了。就是说，如果能够通过历史的传承或小说中的描写来验证沙悟净是否能够替代龙承担水下作用，进而设定一个与之相应的动物形象便可以了。

在《西游记》第八回，观音菩萨为寻找取经者来到东土，在弱水即流沙河遇到的水怪就是沙悟净。在《西游记》中，沙悟净出现的要早于孙悟空，但与三藏法师的相遇他却是最后一个⑦。

沙悟净形象的变迁

总之，关于观音最初看到的沙悟净（图 12），有下述描写：

> 青不青，黑不黑，晦气色脸。长不长，短不短，赤脚筋躯。眼光闪烁，好似灶底双灯，口角丫叉，就如屠家火钵。獠牙撑剑刃，红发乱蓬松。一声叱咤如雷吼，两脚奔波似滚风。

作为当时中国通俗小说的一种俗套，小说中插入的诗句宛若头饰一样充满了夸张的表现，而重要的内容往往被完全忽略掉。这段诗句便是一例，从中很难想像出沙悟净的具体形象。总之，这样的动物在现实生活中是不会存在的。不过，从中可见沙悟净确是一个相当惊人的水怪，看来肯定能够替代龙的作用。

从文献记载上看，沙悟净的历史很久，而且很早就与史实上的玄奘传承有联系。玄奘在流沙河遇难时梦中见到的、并且救他性

命的毗沙门天的化身，就是沙悟净的前身深沙神或深沙大将。其形象如图 13，这幅画像很早以前就传到了日本⑧。

图 12　沙悟净幸遇观音(内阁文库藏，李卓吾批评本《西游记》插图)

图 13　深沙大将像(佐和隆研《佛像图典》)

头发蓬松倒竖，形态狰狞恐怖。颈部挂着七个或是九个骷髅璎珞，腹部显现出一个可爱的童子头像。左手握着蛇，脖子上也缠绕着蛇。双膝上是大象头像，长长的鼻子从短衣下面伸出来。这完全是一付怪异的形相。

在我国的《觉禅钞》卷一二一中，载有关于深沙大将像的说明。据此称，腹部上可爱的童子头像是毗沙门天的侍者，或是释迦如来前世的形象。还有一种说法认为，那是侍奉毗沙门天、名为“丰满”的侍者的虚拟像。总之，这些似乎都是日本的传说。

关于脖子上悬挂的七个或九个骷髅，我已经写过多次。简而言之，是从深沙神像衍生出的一种说法。传说那是三藏法师的骷髅，因为三藏法师一到流沙河就被深沙神吃掉了。每次被吃掉他

都旋即转生再去西天取经，结果多次被深沙神吃掉。在《大唐三藏取经诗话》中，深沙神手里拿着一个装有二个三藏法师骷髅的口袋，他因法师的教化而对自己的罪行深感忏悔，于是主动架桥让三藏一行通过。不过，他并没有加入取经的行列。

在《西游记》中，沙悟净拿着九个骷髅。对此，他向观音菩萨解释说："惟有九个取经人的骷髅，浮在水面，再不能沉。我以为异物，将索儿穿在一处，闲时拿来玩耍。"

关于双膝处伸出来的象鼻子，与骷髅璎珞一样，让人觉得是接受了印度或西藏邪教神形象的影响所至。在西藏曼陀罗画像中，不仅有骷髅，甚至还有串起活人头颅为璎珞的图像。

至于深沙神手中握着的或脖子上挂着的蛇，令人联想到另一个问题。我认为，那是对大象不太了解的古代中国人，甚至把膝部伸出来的象鼻子也当作蛇来认识了。

深沙神的所在地即史实中的玄奘遇难地——流沙河，无疑是指沙石如河水一样流动的可怕的沙漠。只因一个"河"字，便常使人们误解为"流水的河"。尤其因为现存最早的《尚书·禹贡》中写道："导弱水至于合黎（位于甘肃的一座山名），馀波入于流沙"，便在很早以前就形成了一种误解，即认为弱水是流沙河的支流，为同一条河流。《西游记》也视弱水和流沙河为同一条河流。当然，《西游记》中的地名即便是真实的，也变成了远离现实的虚设物，所以不足为凭。但是，此处与有关弱水的传说关系密切，因而应该引起注意。

中国古代地理书《山海经》说，弱水中有可怕的食人怪物。怪物名为窫窳，龙首食人（卷十《海内南经》、卷十八《海内经》），又说其为人面兽身（卷十一《海内西经》），而杀死这一怪物的贰负神也

为人面兽身(卷十二《海内北经》)。

由于上述原因,中国古代传说中窫窳居住的弱水与佛教传说中深沙神居住的流沙河常常被混淆在一起。更因为二者都是以食人为其职业。深沙神颈部悬挂的骷髅瓔珞以及手中握着的蛇,进一步促进了他与窫窳的混淆。在《山海经》中,有很多双手或单手拿着蛇、以蛇为饵的神或妖怪。这些神或妖怪都是人的形象,但是他们的蛇饰物表明他们进入了更为人格化的人面蛇身妖怪阶段。也就是说,他们是窫窳的亚种、是模拟物。

深沙神产生于唐代民众的信仰,在其形象的形成方面却继承了上述人面蛇身神或妖怪的"蛇"特征。

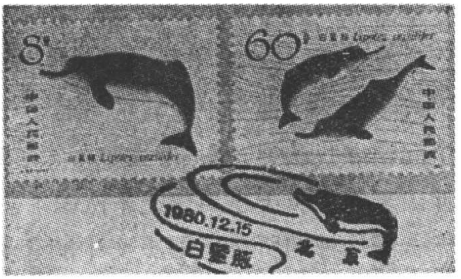


图 14 扬子鳄(白鳍豚)邮票(1980 年发行)

作为具有蛇特征的真实水栖动物,我曾设想到白鳍豚(图 14),并在《中国的妖怪》等论著中论述了这一假说,但缺乏足够的证据。在此,让我们换一个视角来看一下。

十二支与沙悟净

如前所述,关于龙马,我们关注的不是其本性,而是作为三藏法师骑用的马的作用。马即午,即在十二支方位上属于南方。换句话说,因为承担水下作用的龙不在,所以需要有一个龙的替代者。沙悟净的前身深沙神有蛇的特征,然而,蛇为巳的方位,因此南方就有了午和巳二个天干,这样便失去了平衡。既然龙不在,其替代者就应该配置在龙即辰上。因为辰处东方,这样就与相当于

西方申的孙悟空、相当于北方亥的猪八戒、相当于南方午的龙马取得了均衡。并且，如果是具有蛇特征的深沙神、即以“龙首食人”的窫窳为前身的沙悟净，便充分地具备了配置于辰的资格。

扬子鳄

那么，将《西游记》故事集大成的十六世纪的中国人，在塑造沙悟净时究竟是以什么动物为原形的呢？让我们再回头看一下观音菩萨初次见到沙悟净时的印象。“眼光闪烁，好似灶底双灯”、“口角丫叉”、“獠牙撑剑刃”等句，大概会让我们联想到鳄鱼。太田辰夫曾经提示我说，“沙悟净的原形大概是鳄鱼”。确实，我也认为“分布于长江下游、芜湖和太湖等地的身长二米的小型鳄”（学名 Alligator sinensis）与上述描写完全吻合。

在十六世纪明末李时珍所著《本草纲目》卷四十三中记载着一种名为鼋龙、相当于扬子鳄的动物（图 15）。据此，龙别名鮀鱼或土龙，“形似龙，声甚可畏。长一丈者能吞气成云致雨”。另外，还详细记录了经过认真观察的鳄鱼形态和生态。由此可知，十六世纪的中国人对扬子鳄已经具有相当全面的认识。

图 15　扬子鳄（《本草纲目》卷四十三《龙》）

总之，扬子鳄的确是被看作“似龙”的动物。另外，从沙悟净的形象与扬子鳄相似这一点看来，将替代龙马承担水下作用的沙悟净配置于十二支的辰、位于东方似乎是无可非议的

前述引文中的“青不青、黑不黑、晦气色脸。(略)赤脚筋躯。”也与鳄鱼特有的皮革一致。只有“红发乱蓬松”背离了鳄鱼的形象,这一点大概是受到了蓬松乱发的深沙神像的影响。然而,由于并没有蓬松乱发的鳄鱼,所以沙悟净在归顺三藏法师、决定作为其弟子加入西天取经行列之后,便剃掉头发成了和尚头(第二十二回)。这样,他又回到鳄鱼的形象上来了。

附带说一下,今天扬子鳄生栖于长江下游,在古代还可能生存于中游流域。在《汉书·武帝本纪》元封五年一项中,可见武帝“自寻阳浮江,亲射蛟江(扬子江)中,获之”。所谓蛟,即蛟龙,是龙的一种。武帝“射于江中”的蛟事实上正是扬子鳄。寻阳位于今湖北省和安徽省交界的长江岸边,相当于鄱阳湖北侧,古代扬子鳄的分布区域完全可能到达这一带。然而,不管武帝在寻阳射中的蛟是否为扬子鳄,史书中记载的“亲射蛟江(扬子江)中,获之”,还另有它意。关于这一点,拙著《中国的妖怪》中已有所论述[9]。

作用分工的理论性

如此看来,无论是作用分工也好,还是十二支上的方位配置也好,三藏法师的随从们都被井然地理论化了。如果将其整理为图表,可为表1。从图表中可见,与桃太郎的随从们相比较,三藏法师的随从们可谓配置十分合理。一方面,这当然因于一种突发奇想,即猴子孙悟空承接龙的特征,具有了在空中飞行的能力;另一方面,懦弱化了的龙变为马,而且潜在性地具有蛇特征的沙悟净占据了空出来的龙的位置。——这种围绕着龙而展开的动物们的角色变换被严密地理论化了,而这也是不可忽视的。

表 1　三藏法师和桃太郎各自的随从们

	本性	十二支	方位	作用分工
孙悟空	猴	申	西	空中
猪八戒	猪	亥	北	地上
沙悟净	(蛇)→龙	辰	东	水中
龙马	(龙)→马	午	南	法师乘用

	十二支	方位	作用分工
猴	申	西	高处
野鸡	酉	西	空中
狗	戌	西	地上

然而,三藏法师的随从们实际上体现了一种更为复杂的宇宙论式结构。对此,将另章论述。

注:

① 中田千畝著《日本童话的新研究》1926 年,文友社,192 页。此处转引自滑川道夫《桃太郎形象的变容》1981 年,东京书籍,466 ~ 467 页。

② 吉野裕子《阴阳五行与日本民俗》1983 年,人文书院,224 ~ 228 页。

③同上 225 ~ 226 页。不过,吉野没有从五行思想的理论上解释金气"在五气中最强硬坚固"的理由。对此,我将在第二章 4《孙悟空与金和火》中论述。

④引自前述滑川著作 163～164 页。

⑤高木敏雄(大林太郎编)《增订·日本神话传说的研究》2(东洋文库 253) 1974 年,平凡社,183～206 页载《英雄传说桃太郎新论》(1913 年第一版),此部分为 203～204 页。

⑥拙论《没有狗的动物志——从桃太郎到〈西游记〉》(《日本及日本人》1982 年新春特别号,16～27 页)及前述拙著《中国的妖怪》Ⅲ—5《沙漠中的水怪》等。本节在上述两文的基础进行了修改补充。另外,张静二《论沙僧》(原载《中外文学》第九卷第一期[1980 年 6 月刊],现收入刘世德编《中国古代小说研究——台湾香港论文选辑》[1983 年,上海古籍出版社]198～216 页)一文中也触及到了这个问题,但其中有若干错误,拟在下章注释中加以评论。

⑦参见前述拙著《孙悟空的诞生》137～139 页。

⑧九世纪到中国的日本人常晓带回国内的佛教典籍,收录于《常晓和尚请来目录》(大正大藏经 NO.2163),其中有"深沙神记并念诵法一卷"和"深沙神王像一躯"的记述。

⑨参见前述拙著《中国的妖怪》103～105,197～198 页。

第二章 《西游记》的隐秘学

1.五行思想与《西游记》——插诗之谜

《西游记》插诗

欣赏《西游记》的第一步就是首先把握其大概的故事情节，此时可以不去留意小说中随处可见的诗句。可是，如果想深入欣赏的话，就必须注意这些诗句了。因为，较之故事情节，很多诗句道出了小说结构上的秘密，例如前文描写到沙悟净形象的诗句中，就暗藏着提示其原形的语句。

例如，在孙悟空于云栈洞降伏猪八戒，并将他带到等候在高老庄的三藏法师面前这段故事（第十九回）中，就插入了这样一首七言律诗：

金性刚强能克木，心猿降得木龙归。
金从木顺皆为一，木恋金仁总发挥。
一主一宾无间隔，三交三合有玄微。
性情并喜贞元聚，同证西方话不违。

仅看这一首诗，肯定令我们如入五里雾中，但可以先把它搁置起来继续往下看。三藏法师、孙悟空和猪八戒来到流沙河，与那里的妖怪交战胜负难分，于是去求助于观音菩萨的弟子惠岸来收服

妖怪。在这一节(第二十二回)中,也有一首诗:

五行匹配合天真,认得从前旧主人。
炼已立基为妙用,辨明邪正见原因。
金来归性还同类,木去求情共复伦。
二土全功成寂寞,调和水火没纤尘。

在全员聚齐之后,又有一首诗(第二十三回):

奉法西来道路赊,秋风淅淅落霜花。
乖猿牢锁绳休解,劣马勒兜鞭莫加。
木母金公原自合,黄婆赤子本无差。
咬开铁弹真消息,般若波罗到彼家。

后来过了很久,于号山枯松涧火云洞遭遇红孩儿发难。红孩儿使出喷火术令孙悟空束手无策,此处有一首描写那火的诗(第四十一回):

炎炎烈烈盈空燎,赫赫威威遍地红。
却似火轮飞上下,犹如炭屑舞西东。
这火不是燧人钻木,又不是老子炮丹。
非天火,非野火,乃是妖魔修炼成真三昧火。
五辆车儿合五行,五行生化火煎成。
肝木能生心火旺,心火至令脾土平。
脾土生金金化水,水能生木彻通灵。
生生化化皆因火,火遍长空万物荣。
妖邪久悟呼三昧,永镇西方第一名。

关于插诗,暂且列举到此,下面让我们来解读这些诗中隐藏的谜。这种场合,中国的诗往往贯穿着诸如“炎炎烈烈盈空燎”这类夸张的手法,这一点不在分析之列。

五行思想入门

在这些诗中，根本找不到孙悟空或猪八戒等人的名字，相反却出现很多诸如“金”、“木”、“水”、“火”等词语，由此可以想见这肯定与五行思想有关。在这里，尽管与第一章第四节“旅行者的随从们”的内容有所重复，但还是让我们归纳为图 16，以便了解其最基本的情况。

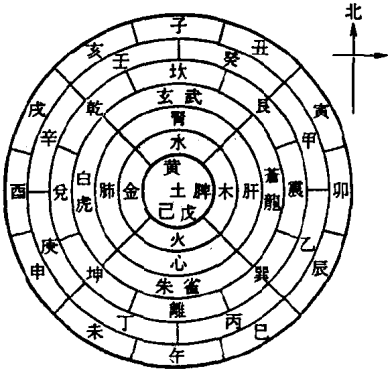


图 16 十二支、十干、八卦、四兽与五行的配置

首先，让我们从内侧圆看起。关于五行的基本原则，我们在前面已经讲到，即中央为土，东、南、西、北分别配置着木、火、金、水。这个五行还与五色、五时、五事、五星、五脏、五常、五声等相对应，该图仅图示与《西游记》相关的内容。

内侧起第二个圆为五脏，肝脏、心脏、肺脏、肾脏分别与五行的木、火、金、水对应，而脾脏与中央的土对应。这种对应关系，是中国传统医学的基本原理之一。

其次，是与四兽及四神的对应关系，同时也兼与色彩相对应。就是说，苍龙（青）、朱雀（红）、白虎（白）、玄武（黑）分别与木、火、金、水对应，四兽之外的黄龙与中央的土相对应。关于四兽观念的形成，请参阅拙著《中国的妖怪》①，其中已作详细论述，在此只就基本内容加以复述。所谓朱雀，是古代被奉为灵鸟的凤凰与统治南方夜空的七个星宿产生的鹑即朱鸟混合生成的。其混合时期大

约是公元前五世纪到三世纪期间的战国时代。玄武的“玄”即黑，“武”则是指像武器一样从外侧护身的坚硬甲壳，图像上多描绘为龟与蛇交尾的形态。一般认为，与中央的土相对应的黄龙，出现于神话时代的天子——黄帝得土德时(《史记·封禅书》)。汉代以后，将天子或天子统治的王朝套用于五行，由此来解释王朝的更替及易姓革命。其解释的依据，就是前面讲到的五行相生原理或五行相克原理(参见图9)。

如按五行相生原理，黄帝(土德)产生少昊(金德)的天下(“土生金”)、少昊产生颛顼(水德)的天下(“金生水”)、颛顼产生帝喾(木德)的天下(“水生木”)，以下依次是尧帝(火德)(“木生火”)、舜帝(土德)(“火生土”)、禹(金德)兴的夏(“土生金”)；汤王(水德)兴的商即殷(“金生水”)；武王(木德)兴的周(“水生木”)。据此，“木生火”，汉为火德。

相反，如按五行相克原理，木德的夏直承土德的黄帝(“木克土”)，其后是金德的商即殷灭夏(“金克木”)、火德的周灭殷(“火克金”)、水德的秦灭周统一天下(“水克火”)。这样，灭秦的汉为“土克水”，为土德。这些都是牵强附会之说，但是人们不仅用这种五德交替说解释了王朝的更替，而且有时是故意利用的。

八卦与方位

让我们再回到图16上来，如图所见，内侧起第四个圆为八卦。因为对此大家都很熟悉，在此只介绍一下其基本原理。取五十支箸(巫竹)，按着一定的顺序，将阳爻—或阴爻-- 三个组在一起，构成卦。卦有八种，即称为“八卦”，有以下形式：

☰乾、☱兑、☲离、☳震、☴巽、☵坎、☶艮、☷坤。

众所周知,在实际运用易经占卜时,每一卦分上下两个,因此总数为八八六十四,这是表示天地自然、人事万象变化和运行的数字。

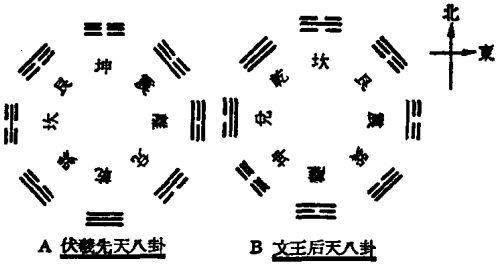


图 17 八卦的方位配置

八卦与方位相对应,图 17B 称为文王后天八卦或后天八卦,与称为伏羲先天八卦的 A 在方位的对应上不一致。请比较图中卦的对应关系。

只有阳爻的乾卦象征天、太阳和男性等,只有阴爻的坤象征地、月亮和女性。因此,伏羲先天八卦将乾置于南、将坤置于北,而且东与西、东北与西南、西北与东南井然对应,这种卦形在理论上具有美感。传说这种卦图是神话时代的帝王——伏羲发明的,实际上出自十一世纪北宋学者邵雍的《皇极经世书》。假托周文王创造的文王后天八卦也为邵雍所作,该卦图将"交极"的离(阳阴阳)和坎(阴阳阴)分别配置于南和北。其他卦的方位配置也喻含着深奥的道理,详见《皇极经世书》,在此不加赘述。

八卦与魔方阵

另外,文王后天八卦的方位配置还与《洛书》中的数字魔方阵

(图 18)相对应。传说《洛书》为禹治水时受赠于龟,是一个由九个方格、每个方格中有一个一位数数字构成的三次魔方阵。如图所示,其中横、竖、斜各方数字相加,其和都等于 15。据说较《洛书》早一些,在禹治理黄河时还有一幅受赠于龙的"河图","河图"上数字的排列较魔方阵简单②(图 20)。总之,《洛书》中数字与八卦的对应,都是由宋代易学家们的深奥理论确定下来的。同时,宋代以后的八卦方位配置由文王后天八卦占据优势,这一点从日本也以东北为艮、东南为巽、西南为坤、西北为乾上可知一斑。

《西游记》中的八卦方位配置,依据的也是文王后天八卦。作为"交极"的坎离,是读解《西游记》中插诗含义的一把钥匙。此外,孙悟空在兴风时,是朝着风的方位,即东南巽的方位吹气的。

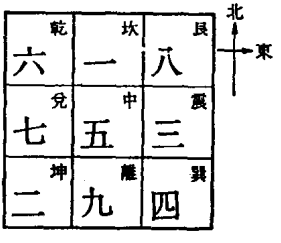


图 18 八卦与魔方阵

十干与五行

其次,图 16 外侧起第二个圆中是十干。前文已讲过,十干也与五行有密切联系。五行的木生甲乙,甲为兄、乙为弟。火生丙丁,丙为兄、丁为弟。以下如图所示,土生戊己、金生庚辛、水生壬癸,均与五行相对应。戊己配置在中央的土处,所以外侧起的第二个圆内没有它们。当然,关于十干与五行的对应方式有多家之说,但是我们研究《西游记》时可以采用图 16 的方式。

图 16 最外侧的圆中是十二支,在此请参照前述十二支与三藏法师随从们之间的关系。

孙悟空为金、猪八戒为木

在做过上述资料准备之后，现在可以来解释前文引用的《西游记》诗句之谜了。

首先，在所引诗句的第一首第一、二句中，隐藏着一个重要的暗示。

金性刚强能克木，心猿降得木龙归。

这首诗出现在孙悟空降服猪八戒时，因此不难推测到金是指孙悟空、木是指猪八戒的。并且，上述五行相克图中为“金克土”，所以可以说“金性刚强能克木”是合乎逻辑的。接下来是“心猿降得木龙归”，其中的“心猿”二字是指孙悟空。不过，从猴子的种类上看，孙悟空是长尾猴科猕猴属的猴子，而不是原本用来指代长臂猿科猴子的猿③。因此，即使在《西游记》中，口语体的叙述亦称孙悟空为猴，如“猕猴”或“石猴”等。“心猿意马”，意为心神不定。在《西游记》中，用“心猿”指孙悟空、用“意马”指龙马，具有更为深刻的含义(详见后述)。

在五行中，木为东方，而四神之中统治东方的是苍龙，因此才有“木龙”这一名称。在这里，木龙明显是指猪八戒的。

总之，从这首诗的上下文来看，最终可以推测孙悟空被喻为金、猪八戒被喻为木。关于为什么会成为这样的配置，其原理将另做探讨。另外，孙悟空和猪八戒似乎也不只被配置于金和木。

孙悟空为火、猪八戒为水

与前文引用诗的第二首第五、六句不同，第七、八句中有“二土”及“水火”两个词。另外，引用诗的第五句中的“金公”可以视为“金”，但其中的“木母”却令人感到蹊跷。所谓“木母”，若从字面意义上看可以解释为“木之母”。因为是“水生木”，所以水就成了“木

之母”。如此看来，与金公即孙悟空并列的木母即为水，那么理应配置于木的猪八戒也被配置在水上了④。

说起来，如图16所见，第四首诗中的“肝木”、“心火”、“脾土”，是于五行相对应的五脏的组合。但是，这里并没有与孙悟空的“金”对应的“肺”或“肺金”字样。相反，重复出现了“心火”一词。如果猪八戒不仅属于木而且也配置于水的话，那么为了平衡起见，孙悟空也不仅属于金，还应配置于火。第二首诗中的“调和水火”，应该理解为“调和孙悟空和猪八戒”。那么由谁来调和呢？在这首诗句中应该是“二土”。五行之中有“土”，但没有“二土”。那么二土究竟是什么呢？

何为二土

如若图19所示，孙悟空被配置于金和火，而猪八戒被配置于木和水的话，那么仅他们两个就占据了五行中的四行。对于大多数读者来说，这恐怕是出乎意料的。因为，前文引用的第二首诗第一句中的“五行匹配合天真”，意思是说在三藏法师一行五人(?)按法师、孙悟空、龙马、猪八戒、沙悟净这样的顺序聚齐之后，“五行之五要素便因此得到了合理的配置”，如此一来，人们自然想去探讨他们五人分别与五行中的哪一要素相对应。可是，孙悟空和猪八戒竟占去了五行中的四个。这样一来，剩下的就只有“土”了。

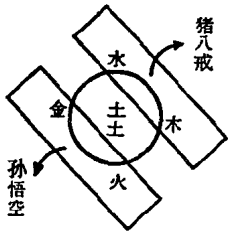


图19 孙悟空和猪八戒的五行配置

前述诗句描写的是第二十二回沙悟净出场时的情形，并且说“二土全功成寂寞，调和水火没纤尘”，讲到了二土“调和”水与火、即

孙悟空和猪八戒，因此沙悟净无疑为土。可是，何以是“二土”呢？

首先我们可以想到的是，如果孙悟空是金和水、猪八戒是木和火的话，那么居中起到“调和”他们二者作用的沙悟净若仅仅是一个土就不协调了。为了与分别占有五行中两个要素的孙悟空和猪八戒相抗衡，沙悟净也需要占有五行中的两个要素。然而剩下的只有“土”一个了。于是，采取了极端概念化的、牵强附会的做法，即采用了“二土”⑤。

刀圭与黄婆

两个土字为“圭”，而含有“圭”字的“刀圭”一词常用来指代沙悟净。在上述第二首诗的前面，有一句描写猪八戒恶战流沙河妖怪即沙悟净的话，即：

只因木母克刀圭，致令两下相战触。

如前所述，所谓“木母”即“水”，在《西游记》中指猪八戒。如此看来，此处的“刀圭”从情节上看显然是指沙悟净。然而，为什么把本来用于量药的用具“刀圭”加在沙悟净身上，其理由仅此还不充分。显然，这个词中含有二土即“圭”字，但是却不能由此说明从“圭”字构成的诸多词组中惟独选择“刀圭”一词的理由。

至此为止，十分明了的是，孙悟空与金、火、心火，猪八戒与木、木龙、木母、水，以及沙悟净与二土、刀圭之间的关系，只不过是基于上述诗词的描写所做的推测。因为这只是从结果上倒过来推论的，所以一旦遇到“刀圭”这样的例子，便无法做出解释了。因此，我们在这里来考虑一下用于指代孙悟空等的隐秘性语言的原理。

在此之前，需要指出的是指代沙悟净的隐语除了二土、刀圭之外，还有脾土和黄婆。“脾土”与指代孙悟空的心火和指代猪八戒

的肝木相对应，所以不成为问题。但是，关于“黄婆”如果只是解释说：因为“土是黄色的”，就令人莫名其妙了。即使“黄”没有问题，那么“婆”是什么意思呢？这个秘密既隐藏在色情小说《金瓶梅》之中，同时也隐藏在孕育出《金瓶梅》的明代道教极端隐秘的炼丹术之中。

注：

① 前述拙著《中国的妖怪》110～120页。

② 图18魔方阵以图20A为基础而成。不过，在原图中，南北和东西是相反的，为了易于我们现代人理解而做了改动。如图所见，○表示阳数的奇数；●表示阴数的偶数。请注意图中阳数与阴数排列的精美。

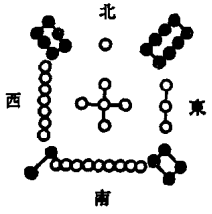


图20A

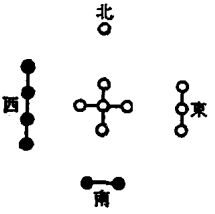


图20B

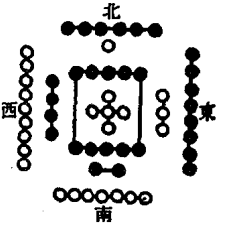


图20C

A.《洛书的魔方阵》　　B.C.《河图》中的数字配置

另外，图B和C是《河图》中数的方位配置，以B图为基础。关于B图的原理，后述《参同契》第七章称“三五合一乃天地之至精，其原理应以口决传于后世，书籍难传”。关于“三五一”，北宋的张伯端在《悟真篇》第四首做了清楚的阐述，他说：“古今明者实然稀，东三南二同成五，北一西方四共之”如B图所示，阳数与阴数相加为五，恰好与中央的五相等。C图较B图更为详细，一般称之为“河图”。例如以B图中的西方为例在中央的五上加上西方的四为阳数九，而这个数在C图中配置在西方四的外侧。东方也是如此，把中央的

五与东方的三相加之和所得的阴数八配置在东方三的外侧。而中央的五加上五所得的十配置在中央五的周围。这样一来,就形成了方位与数字的对应,即北一六,南一七,东一八,西一九,中央一五或十。在《西游记》中,反复强调了金的强硬(在第二章4"孙悟空与金和火"中详述),这一点可以用以上数字的对应关系来解释。说起来,关于此类内容的书籍非常晦涩,而且近年来学者们的解释也都使用术语,使读者在理解上陷入混乱。然而,其基本原理如上所述,故在此不再罗列参考文献。

③ 参见拙著《孙悟空的诞生》254-262页。

④ 张静二在《论〈西游记〉的结构与主题》(《中华文化复兴月刊》第十三卷第三期,1980年刊,19~26页)以及前述论文《论沙僧》中称,孙悟空被配置于金和火,猪八戒被配置于木和水,沙悟净被配置于土上,此外三藏法师被配置于水上。然而,这种配置不仅欠缺均衡性(未提及龙马),而且还与五行的理论相矛盾。关于此,将在第二章2、3、4中详述。

⑤ 关于"二土"的依据,如注②所述,可用五行与数字的对应关系来解释。土本身为五,如《河图》(注②C图)所示,它也可以成为五的倍数十。土的二倍即"二土"。详见第二章4。

2.铅与水银的故事(一)——炼丹术的秘法

东西方的炼金术

将在欧洲发展起来的炼金术和在中国发展起来的炼丹术进行比较,令人深感二者之间虽然有共同之处,但是在精神史方面却相去甚远。就其不同之处,《炼金术师》一书的作者佛兰克·蒂拉简要概括如下:

> 中国的炼金术非但不同于西洋的炼金术，而且差异很大。我们知道二者都有关于物质转变和炼金的认识，但是对于中国人来说，金并非通货的媒介物，而是不灭的实体。因此，中国的炼金术师们极力主张冶炼一种给人的肉体以长生或不死的金①。

在译文中，Chinese alchemy 被译为“中国炼金术”，虽然这是出于与欧洲统一术语的需要，但是我想还是译为“炼丹术”为好。因为在中国的炼金术中，其最基本的概念是“丹”，而丹意味着不老不死的仙药②。中国炼金术的最终目标实际上是要炼出长生不老的灵丹妙药。作为贵金属的金如果不具备丹的价值，就不会有任何的积极意义。因此，称之为“炼丹术”更恰如其分。

说起来，“丹”这个词的原义是指被称为丹砂、朱砂、辰砂等的水银和硫磺的天然化合物（HgS），因为它呈红色，“丹”也具有了“红”的意思。丹砂加热后会迅速分解，可从中提取水银。在下文中将多次提到的李约瑟亦在其大作《中国的科学与文明》第五卷《化学与化学技术》③中，将“丹”严格地区分为妙药和丹药两种。

长生不死药

在中国，长生不死药这一认识出现在神话世界之中。射日名人羿从昆仑山上的西王母那里得到“不死之药”，其妻嫦娥偷服此药后奔入月宫变成了蟾蜍，这便是“嫦娥奔月”故事。因此，至今仍传说月亮上除了玉兔还有一个蟾蜍。鲁迅的小说《奔月》（收入《故事新编》），就是以此为原型创作的。在汉代的画像石上，时常可见在西王母的身旁有一个拿着杵和臼的兔子图案。这不是在捣制年糕，而是在调制仙药。有时图案中不是兔子，而是蟾蜍。总之，西

王母的“不死之药”似乎是由灵芝等草药制作的。

公元前三世纪时，秦始皇曾派方士徐市（亦称徐福）去寻找长生不死药，这是见于《史记》等典籍中的著名故事。令人关注的是，在此之前的故事中，长生不死药是在西方的昆仑山获得的，而秦始皇却派人去东海彼岸的蓬莱山寻找。此前，中国的仙境故事及他界思想大体上是以西方的大山为舞台的。据六世纪梁元帝萧绎的《金楼子》称，那仙药是生长于神州一个岛上的“不死之草”。由此看来，那似乎是与西王母的仙药为同类的药草。

那么，炼丹术是何时开始尝试的呢？上述意义上的炼丹简单地说就是冶炼金，因此它与起始于殷代、并促成了青铜器铸造技术的冶金术有着密不可分的关系。可以认为，炼丹术的最初尝试最晚在公元前二世纪左右即西汉时已经开始了。不过，文献中没有对此的记载，所以实情尚不清楚。

据说，现存最早的、系统地介绍炼丹术的书，是公元二世纪东汉时代魏伯阳著的《周易参同契》（简称《参同契》）。我们将在下文中提到四世纪葛洪（号抱朴子）著的《抱朴子》，其中详细记述了有关炼丹术的种种概念，但是《参同契》现行本中的许多概念较《抱朴子》更具新意。魏伯阳确为东汉时期的真实人物，但是《参同契》现行本中的相当部分大概是出自于后人的伪作④。因此，可资了解古代炼丹术实情的最早资料应为《抱朴子》。

《抱朴子》炼丹实验室

在《抱朴子》卷四《金丹》中，记载了不老长生之本的九丹等各种丹的炼成方法。九丹之中，称为丹华的第一丹合成方法如下：

> 当先作玄黄。用雄黄水、矾石水、戎盐、卤盐、矾石、牡蛎、

赤石脂、滑石、胡粉各数十斤，以为六一泥，火之三十六日成，服之七日仙。又以玄膏丸此丹，置猛火上，须臾成黄金。又以二百四十铢合水银百斤火之，亦成黄金⑤。

如果真能用这种方法冶炼黄金，我们现代人是不会不尝试的。实际上，二十世纪初在日本京都大学的研究室中果真进行过这种实验，并且还有近重真澄写的实验报告⑥。由于《抱朴子》中所讲的有许多不明之处，在做实验时近重还做了大量的类推和想像。

另外，葛洪列举的原料名称也令人莫名其妙。在此，让我们依据近重和李约瑟等人的研究进行探讨。

首先关于玄黄，李约瑟解释说：玄黄不可能是雄黄水及其以下八种物质的化合物，它是作为“铅和水银的汞合金或混合氧化物(mixed oxide)”加入了雄黄水和矾石水，而戎盐以下是六一泥的原料⑦。我主要是根据近重的解释如此翻译这段原文的，但并无信心。

所谓雄黄水，是用醋溶解以硫化砷为主要成分的雄黄而成的，而矾石水是明矾的水溶液。戎盐的主要成分是氯化钠，并含有微量钾盐。关于卤盐，一说认为它是从氯化钠和尿素为主要成分的人尿中提取出来的。矾石为何物不明，但肯定是含砒霜的有毒的石头。顾名思义，牡蛎就是海水中的牡蛎壳，其主要成分是碳酸钙。赤石脂是石脂，产生于含金的氧化铁。滑石不是以硅酸镁为主体的滑石，可能是指多水高岭石。最后，胡粉是白粉，以盐基性碳酸铅为主要成分。

以上抄录的是专家们的解释，这对于不甚了解化学的我来说，也是似懂非懂。总之，如果要从这样产生的丹华中提取黄金，有以下两种方法。一是把它与含铅的玄黄一起用强火加热；一是把它

与水银一起加热。据说,从化学的角度看,这两种方法都相当有道理。就是说,这两种方法与汞化法和吹灰法非常相似。前者是从水银与其它金属的合金——汞合金中提取金;后者是把含金的铅矿石放入涂有骨灰的炉中,然后注入空气以分离出金⑧。

铅和水银

总之,《抱朴子》中介绍的炼金法很多,但是有一点是基本一致的,那就是都离不开含金的铅矿石和具有溶解金作用的水银。不过,根据当时的知识水平,人们想不到金是从铅矿石和水银中分离出来的,而是认为铅和水银变成了金。

如上所述,如此重要的水银主要来自于丹砂即辰砂,同时古人还认为丹砂本身就是上等的丹。《抱朴子》卷十一《仙药》称:"仙药之上者丹砂,次则黄金,次则白银。……"古人把丹砂或从丹砂中分离出来的水银与其它矿物质混合起来的化合物当作珍品来服用,如若以今天的常识来看,这肯定会导致可怕的水银中毒。

举一个古代的例子,在1972年发掘的著名的长沙马王堆汉墓中,有一具老年妇女的遗体,从中检测出超出常人含量的水银。据考证,这位老妇是于公元前160年前后埋葬的轪侯夫人。轪侯是当时在长沙任丞相之职的家族。并且,长沙是中国著名的丹砂产地。当然,仅此并不能证明轪侯夫人生前曾经常把丹砂当仙药来服用。因为这位夫人的棺内残留有大量的液体,那是一种防腐剂,在二千二百年期间起到了完好保存遗体的作用,当然可以认为它也侵入了人体⑨。

随着时代的推移,历史进入了可谓"炼金术黄金时代"(李约瑟)的唐代,这时的文献中开始出现人们服用丹砂等各种水银化合

物即丹的记载。八世纪前半叶的玄宗因生性爱好隐秘学，他的身边聚集了不少炼丹方士。在他之后的天子中，有不少人很明显是暴死于水银中毒症的[10]。

炼金术的首选物质

在现存关于中国炼丹术的经典著作《抱朴子》中，尤其在其卷四《金丹》中，记载有为数可观的炼丹法。其中所列原料物质种类繁多。如前所述，其中含铅和水银的物质是必不可少的。但是，与作为欧洲炼金术的首选物质具有的多样性相同，见于《抱朴子》的首选物质也不仅限于铅和水银。对此，荣格在《心理学与炼金术》中写到：

> 说炼金术师们决不泄露首选质料为何物，这实际上是不正确的。事实恰好相反，他们是讲得太多了。问题是他们所讲的是一人一个样，数量庞大，而且存在大量相互矛盾的名称。对于某一位炼金术师来说首选质料是水银，而对于其他炼金术师来说，所说的矿石是铁，所说的金是铅，亦或是盐、硫磺、酢（醋）、水、气、火、地、血液、生命之水、石、毒、灵（精神）、云、天、露、影、海、母、月、龙、维纳斯、混沌、小宇宙等等。鲁兰多斯在《炼金术辞典》中列出的首选质料的同义语不下50种，而且还可以无限地增殖下去[11]。

中国炼丹术的情况也如此，但是《抱朴子》极力主张在严格的自我修养基础之上的炼丹，在其列举的种种首选物质中并不含有形而上学的意义。《抱朴子》的思想深邃，自我修养和炼丹都是遵循一定程序的技术，完全是即物性的。

但是，中国的炼丹术从首选物质到操作过程都渗透进八卦和

五行思想并且具有了隐秘的象征意义，大约是在《抱朴子》时代数百年之后的唐代末期。

《参同契》与炼丹术的象征意义

在此介绍一下前文提到的《参同契》。如前所述，据说《参同契》为二世纪东汉时代的魏伯阳所著。在《抱朴子》的作者葛洪著的《神仙传》卷一中，有魏伯阳传，其结尾处提到了伯阳著的《参同契五行相类》，而在《抱朴子》卷十九《遐览》中列举的200余种炼丹术书籍中，还提到了《魏伯阳内经》。然而，却不能因此断言葛洪曾认真地读过现存的《参同契》。即使现行本《参同契》的一部分确实出自魏伯阳之手，其大部分也是后人假借其名撰写的[12]。

现在让我们抛开目录学上的问题，来看一下《参同契》的内容。从书名上看，可知该书论述的是《周易》，即《易经》中所讲的易，但实际上是“托爻象，论制丹药之意[13]”。所谓爻象，即为上述阳爻—和阴爻--的两种象。这两种爻三个组成一组，，生成八种卦，即八卦，两卦组合又生成六十四卦。

如前所述，关于八卦与方位的对应，有伏羲先天八卦和文王后天八卦两种。在伏羲先天八卦中，乾在南、坤在北、离在东、坎在西，而在文王后天八卦中，离和坎分别配置在南和北(参见图17)。一般来说，乾坤象征着天地、日月、男女、阴阳，然而在与炼丹术联系起来时，这些概念则固定由离坎来象征。其原理见于《参同契》现行本。

象征阴阳的坎离

《参同契》上篇第二章称，“坎离者乾坤二用。二用无爻位，周

流行六虚”。文章叙述非常简单,因此难以理解。如参阅各种注释,可做如下解释。

坎离如果以乾坤为体,那么其用即为作用。纯阳卦的乾为☰、纯阴卦的坤为☷,如果乾坤相交,则或为坤--爻嵌入阳乾形状的卦,即离☲;或为乾—爻嵌入阴坤形状的卦,即坎☵。总之,坎和离较之纯阳的乾和纯阴的坤,是为鲜明地表示阴阳相交的卦。就是说,乾和坤象征着纯粹的静止状态,而坎和离则象征乾和坤开始运动、相互作用和相互变化的状态。如卦象所示,坎离的这种运动和作用自由地往来于乾坤组合的六爻天地位之间,促进其活跃地变化。

后半部分有些令人费解,但是我们已经知道坎离象征阴阳交接[14]。因此,在炼丹术或与炼丹术相关的房中术中,坎离二卦就成了最基本的概念,并与其卦象所派生出的众多象征一起成为隐秘的炼丹术的关键。

那么,阴阳交接象征的坎离二卦,是如何与炼丹术相结合的呢?为此,一定有一个思想史性的经纬,即从《抱朴子》以及此后的炼丹书籍中大量出现的首选物质中选出最基本的物质,并赋予其重要意义。

从铅和水银到铅汞

如前所述,在炼丹术中,人们经验性地认识到铅和水银是其最基本的首选物质。但是在《抱朴子》中,不能说这二者同时具有象征性意义。水银亦称汞,《抱朴子》同时使用了水银和汞两个词。另外,在与铅并称时,很少称为“铅汞”,而是即物性地称为“铅和水银”。即使称为“铅汞”,也同样是只具有即物性意义。

然而从字面上看，“铅汞”确实只是铅和汞的意思，但是作为一个二字词组使用时，就产生了另外一层意思。例如，前文中讲到八卦中的坎离成了阴阳交接的象征，而铅汞也可能产生于坎离的这种新象征的类推，承担起阴阳对立和交接的意思。因此，与坎离一样，也应该使铅汞与方位对应。

铅为白虎、汞为青龙

我们知道，与方位对应的，除八卦之外还有十干、十二支、五行、四兽以及四神等。（参见图 16）

在四兽中，青龙与东方对应，白虎与西方对应。在五行中，木配置于东、金配置于西。让我们带着这些概念，看一下《参同契》上篇第九章中的下面这段话。这里讲的是关于炼丹术作业中使用火的基本程序。

> 偃月作鼎炉，白虎为熬枢。汞日为流珠，青龙与之俱。举东以合西，魂魄自相拘。

偃月即弦月或满月，此处将装有炼丹首选物质的鼎喻为满月，将为鼎加热的炉喻为弦月。熬枢为加热时的关键，因此白虎是鼎炉中受热物质中最重要的。

白虎位居西方，而西方还配置有五行中的金。炼丹术首选物质中最重要的金被看作是铅。因而白虎指的是铅。与白虎相对应的是东方的青龙，而且与金相对应的是东方的木。因此，在当时的人们看来，外观似液体的水银即汞不是金属，而是如水一样流动的东西。同时，产生汞的丹砂是鲜红色的，而红色即为火。在五行相生关系中，是“水生木、木生火”，所以水被认为是木之精。因此，汞还被喻为青龙。引文中的汞日，就是比喻汞像水一样流动的、熠熠

生辉如一轮圆月般的状态。当然,将汞作为木之精是相当牵强的,是为了勉强与白虎即铅相对应[15]。

铅汞形象的自我增殖

总之,如果把铅和汞比喻为白虎和青龙,那么此前的论述便都是牵强附会的了。于是,铅汞这个词组便脱离其即物性的意思而独立发展,并获得了新的象征意义。在这里,古老的龙虎一词则以其丰富的概念与铅汞结合到了一起。至此,炼丹术从炼丹的技术上产生飞跃,以其语义自身具有的魅力步上铅汞概念过剩的自我增殖道路。

九世纪初的唐末,在梅彪的《石药尔雅》[16]和赵耐庵的《铅汞甲庚至宝集成》[17]中,共列举了近40种汞的别名,其部分如下:

> 铅精、神胶、姹女(或河上姹女)、玄水、玄珠、白虎脑、长生子、玄水龙膏、阳明子、青龙、赤帝、朱鸟、赤血将军、玄水金液、玄武骨等。

一目了然,除了青龙之外,还包括来自红色丹砂的名称,以及来自如水的汞即水银的"玄水"这个名称。另外,铅精、白虎脑等是比喻与铅即白虎脑相对应的汞的强劲作用的词,并非概念的混淆。

炼丹术象征意义的隐秘化

这些别名是于唐代迎来炼丹术的黄金时代,因其兴盛而变得隐秘、韬晦,从而派生出来的隐语。《抱朴子》中只散见诸如姹女、玄水、龙膏、阳明子等隐语,而《参同契》中含有相当数量与铅汞有关的隐语,其中大多与唐代末期收录于《石药尔雅》中的相一致。

另外,出现在《抱朴子》中的隐语,有些并不具备《参同契》中的

象征意义。如河上姹女,《抱朴子》内篇卷十六“黄白”中只有一条注释说:从字面上看似乎是指女性,“非妇人也”。

然而,在《参同契》中,河上姹女是汞的隐语,同时还与八卦中的离卦相结合成为阴阳结合的象征。就是说,离卦☲是两雄夹一雌的形状,也称为离女,与坎男相对应,其方位在伏羲先天八卦中为东,在文王后天八卦中为南。东亦即木,为青龙的方位。如前所述,来自于丹砂的红色,与朱雀结合、与五行中的火相对应。说起来有些复杂,配置于青龙位置东方的汞,是经过种种类推变成了离女,又变成了姹女。河上即为河(黄河)边之意,传说古时有一位名叫河上公的仙人,我想河上姹女大概是由此演绎而来的。

图 21 龙虎交媾图(尹真人《性命圭旨》)

既然汞被认为是女性,那么与之相对应的铅必然就是男性。并且,铅事实上也是男性(图 21)。

铅汞即为坎离、即为男女、即为龙虎,其象征意义随着隐语范畴的扩展而无限增幅。尤其是作为男女的铅汞,脱离了炼丹术中本来的即物性格,而与房中的性爱技巧结合在一起,使此后的炼丹术经典更具韬晦性特点。

注:

① 佛兰克·S·蒂拉(平田宽,大槻真一郎译)《炼金术师——近代化学的

创立者们》1978年,人文书院,90页。

② 仙药 elixir 一词,现以炼金药液、万能药之意使用。由于本书中出现许多与中国文献中的长生不死灵药对应的词,为了避免烦杂,故统一使用仙药一词。

③ Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (李约瑟《中国的科学与文明》)原著的前四卷已译为日文(日文版至第十一卷。思索社)。另外,原著第五卷中的第二至五分册是有关炼丹术的空前绝后的论著。即:

Vol.5,*Chemistry and Chemical Technology*

PART Ⅱ:*Spagyrical Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality* (1974; Cambridge University Press) xxxiil + 510pp.

PART Ⅲ:*Spagyrical Discovery and Invention: Historical Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin* (1976), xxxv + 481pp.

PART Ⅳ: *Spagyrical Discovery and Invention: Apparatus, Theories and Gifts* (1980), xlviii + 772pp.

PART Ⅴ: *Spagyrical Discovery and Invention: Physiological Alchemy* (1983), xxxiii + 574pp.

其中,主要参考了Ⅳ和Ⅴ。后文引用时简记如"李约瑟Ⅴ500页"。

④ 据铃木由次郎译注《周易参同契》(中国古典新书,1977年,明德出版社)称,现行的《参同契》中"混杂着魏伯阳的原作和后学之徒仿照魏伯阳原作敷衍之文"。(引自今井宇三郎《解说》中的铃木见解)

⑤ 关于《抱朴子》中的这一部分,有诸多解释。本多济译(中国古典文学大系8,1969年,平凡社,29页)称,"必须首先制做玄黄。用雄黄水、……各数十斤制做六一泥。用火烧之,经三十六日制成。"即雄黄水以下为六一泥的原料,并将六一泥置火上烧三十六天之后,制成玄黄。另外,村上嘉实的《炼金术》(见福井康顺等监修《道教》1,1983年,平河出版社,314页)称,"必须首先制做玄黄。为此要准备以下九种材料,即雄黄水、……。取这九种药材各数十斤,用六一泥封之,然后用火烧三十六天。"

⑥ 近重真澄《东洋炼金术——从化学看东洋上代文化》(1929年,内田老鹤圃)。未见原著,参见村上嘉实前述论文314~323页中的介绍。

⑦ 李约瑟Ⅲ83~84页。另外关于六一泥,张君房《云笈七签》卷六十五中有"作六一泥法",介绍了以礬石、戎盐、卤盐、礜石为材料的制做方法(另有不同观点。参见村上前述论文320~321页)。据此,关于前面引用的《抱朴子》中的记载,我认为李约瑟的解释最为正确,但是原文有局限性。

⑧ 十七世纪的宋应星(字长庚)著《天工开物》卷十四《制炼》,详细地介绍了银的制炼方法,即为沉淀原矿中含有的铅而分离出银的吹灰法。宋应星在介绍了这种方法之后,批评道:在炼金术师和本草家的书籍中,有不合理的胡编乱造之说,烦杂至极。(薮内清译注,东洋文库130,1968年,平凡社,264页。)

⑨ 关于这位轪侯夫人遗体的医学检测报告有多种,此处仅举湖南医学院的《长沙马王堆一号汉墓古尸研究综合报告》(湖南省博物馆《马王堆汉墓研究》,1979年,湖南人民出版社,392~399页)。该报告指出,"在古尸内脏和数种组织中检测出略多于正常值的铅和汞,这表明死者生前慢性地在体内积蓄了铅和汞。而体内积蓄的汞,可以说在某种程度上延缓了尸体的早期腐烂。"(395页)也有人认为棺内积留的液体为涂于棺内壁的丹砂类物质溶解而致,但此说尚未确定。

⑩ 参照村上嘉实前述论文293~297页。详见清代赵翼的《廿二史扎记》卷十九《唐诸帝多饵丹药》,其中有更为具体的事例。另外,在宋代许顗(字彦周)的《彦周诗话》中,有"李太白作《草创大还诗》,称'仿佛明窗尘,死灰同至寂'。开始不明其意,后来得《李氏炼丹法》,其中称明窗尘即丹砂之妙药。"《李氏炼丹法》一书不明,但可以说,这是了解李白时代,即玄宗时代将丹砂作为仙药服用的资料之一。

⑪ 卡尔·G·荣格(池田纮一,镰田道生译)《心理学与炼金术》Ⅱ(1976年,人文书院)135~136页。

⑫ 参见本节注④。

⑬ 葛洪《神仙传》卷一《魏伯阳》。前述《云笈七签》卷一〇九亦同。

⑭ 《修真十书》卷一二收载十世纪北宋初年的崔希范著《天元入药镜》，其中有“坎离交媾之图”。由此可知，唐代末期已经用坎和离来象征男女交媾了，这与《参同契》的思想相通。

⑮ 说起来，同样是在《参同契》中，也有把汞喻为白、金，把铅喻为黑、水之处（第七章），这是因为，“乍一看，《参同契》是引用了炼金术的一般规则，但它并非是专门解释《抱朴子》中的炼金术的，而只是一种比喻，实际上不过是借此来解释内养之法。”（铃木由次郎前述译注本 60～61 页）也可以认为，在唐代末期并没有完全确立起铅汞这一观念性理论。

⑯ 《道藏》洞神部象术类，载于㊀上。

⑰ 《道藏》洞神部象术类，载于㊁下。

3.铅与水银的故事（二）——隐秘的色情

墨丘利的龙

我在上文讲到，在炼丹术中龙和虎分别为水银和铅的隐语，将水银喻为龙的理论根据之一是五行思想。说起来，水银和龙在寓意上的结合令人想到欧洲炼金术中墨丘利的龙。

墨丘利（Mercurius），在化学上指水银（Hg），而广义上则是“充满秘密的变容物质①”，其名称见于罗马神话，而如若进一步追溯，则往往与希腊神话中的赫耳墨斯（Hermes）同为一体。在中世纪欧洲，促使秘教象征系统发展的炼金术，有时被称为赫耳墨斯哲学即因为此。当然，在天文学上，墨丘利指的是水星。在现代英语中，墨丘利也是指水星和水银。

图 22 墨丘利(瓦伦蒂努斯《十二把钥匙》)

然而,神话中的英雄人物墨丘利,在中世纪的炼金术书中常被描绘为手执缠绕着两条蛇的手杖的青年(图 22)。这位墨丘利为什么呈龙的形象、而且象征水银呢?对此,荣格做过透彻的解释:

> 龙本身是一个怪物,即它是蛇的地原理和鸟的气原理合二为一的象征。然而,正如鲁兰多斯的证言所示,龙是墨丘利的一种变体。并且,墨丘利是体现于物质内长有羽翼的圣者赫耳墨斯,即是启示之神、思想的统治者和无与伦比的灵魂引导者(Psychopompos par excellence)的赫耳墨斯。并且,"生命之银(argentum vivum)"(水银)这种液态金属,是充分体现赋予光辉和内在生命力本质的奇迹般的物质。当炼金术师使用墨丘利这个词时,在表面上是指水银这一具体物质,但实质上表示的是隐藏于物质之中的、被封闭起来的天地创造之圣。作为文献记载的炼金术的具体象征,龙大概是最古老的了。在十到十一世纪的古抄本(Codex Marcianus)中,龙作为乌罗博罗斯(uroboros)(自己咬自己尾巴的龙或蛇)披着"以一概全"这一传说的外衣出现。我们反复讲到,炼金术师们的"作业"是生于一之内还于一之中,即如一个圆形循环。而这个圆形循环

不外乎是自己咬自己尾巴的龙。(略)墨丘利位于作业的开始,也位于其结束。(略)墨丘利是原初两性具有的hermaphrodite,一旦分为两个就是古典的一对兄妹,但是在最后结合时又结合为一,取"新光(lumen novum)"即"贤者之石"的形态光芒四射。墨丘利是金属同时又是液体,是物质同时又是圣灵,它冰冷同时又燃烧如火,是毒同时又是妙药,是将各种对立结合为一的对立物合一的象征②。

引文虽然有些过长,但是却准确地概括了作为龙的墨丘利、即作为中国青龙的汞的象征性内涵。

关于中国龙的图像和纹样象征,我已在拙著《中国的妖怪》中作了详细的论述。然而在此,我将对龙这个汉字的甲骨文或金文本身就是 uroboros,或者太极图中央所绘的两个巴字图案就是 uroboros 的变体,同时也是"两性俱有的 hermaphrodite"的象征等等,再做进一步论述③。

图 23 乌罗博罗斯(拉姆斯普林《关于贤者之石》)

相传为拉姆斯普林这位十六世纪的神秘人物写的手稿本《关于贤者之石》④,以其15幅版画插图和富有寓意的诗而闻名。其中第六图(图 23)显然就是 uroboros,图中有如下解释:

用龙制造神圣的"灵药",真是莫大的奇迹、不可思议的技术。使用正确的方法通过炼金术沉淀并升华而成的水银,又溶解于自身的水中并凝固⑤。

炼金术与性象征

在欧洲中世纪的炼金术著作中，不断地有关于两性俱有者的描写，这表明墨丘利的龙曾经是“两性俱有的 hermaphrodite”的象征。“对立物合一的象征”，只有在男女性结合上才表现的最为明显。

图 24 是十五、六世纪诸多炼金术著作中常见的一幅有名的插图。在墨丘利的池中性交的王和王妃的脚下有太阳和月亮，在这里成为炼金术首选物质的象征⑥。在其它一些插图中，王和王妃则是在灵柩中性交，灵魂升天，尸体腐烂。上天降下清洁尸体的圣露，因此而如基督一样复活，成为水银升华和蒸馏的象征。在十七世纪米利乌斯《被改革的哲学》中的连环画，则是一边借性交、妊娠、生产作为主要象征，一边对炼金术进行了说明⑦。

图 24 墨丘利池中的王和王妃（约翰·德斯潘尼《赫耳墨斯哲学的秘法》）

内丹与外丹

在这里，让我们回到中国的炼丹术上来。被人们认为是合成丹药的基本首选物质的铅汞即铅和水银，在与其各自的隐语关联方面表现出各种象征意义。现将目前出现的隐语进行整理，可成表 2。

表 2 铅汞与方位等的对应

				伏羲先天八卦			文王后天八卦		
				方位	四兽	五行	方位	五行	色彩
汞	离☲	离女	姹女	东	青龙	木	南	火	赤
铅	坎☵	坎男	婴儿	西	白虎	金	北	水	黑

如上所述,成为阴阳交接即男女性交象征的铅汞概念,在宋代以后的炼丹术著作中具有隐藏于炼丹名目之下的色情意义。

说起来,在道家主张的长生不老术即养身术中,性交技术、即房中术与称为调气的呼吸术和称为导引的一种体操一样,是修身不可缺少的手段之一。他们认为倘若游手好闲、荒淫无度,则服用再高级的丹药也不可能长生不老。此类修身养生术有很多,除调气和导引之外,还有称为"辟谷"的食饵术、按摩法以及吞唾术等。这些修身养生术称为内丹⑧。与此相反,服用通过炼丹术获得的丹药或依据草药配方获得的仙药,称为外丹。

如此看来,属于外丹概念的铅汞悄然与内丹之一的房中术联系在一起,可以说是必然的归结。另一方面也可以说,畏于严苛的修身之道、同时又认识到长生不老的万能药物——丹药只不过是一种幻觉时,一些人开始在神秘的炼丹术名目之下寻求性的快乐。从表面上看,宋代以后出现的这种倾向,是内丹与外丹的共同堕落。然而,堕落又滋生了新的能量。对此,将在下文论述。

然而,目前虽然有很多的此类炼丹术著作,但是都十分晦涩难懂。现在我们回到本书的初衷上来,从《道藏》中选择出若干资料

以解小说《西游记》中的插诗之秘密。

《还源篇》的性象征

首先,让我们来看一下十二世纪前半期北宋石泰的《还源篇》[9]。石泰,字得之,道号杏林真人。他是北宋著名的全真道士张伯端、即紫阳真人的弟子。《还源篇》由八十一首五言绝句构成,为什么是八十一首,将在第二章5《圣数曼陀罗》中论述。现在不可能把八十一首全部介绍给大家,只选其中数首。

铅汞也真体,阴阳结太元,但知行二八,便可炼成丹。(第一首)

大意不难理解,第三句中的"二八"为"十六",即为十六岁的风华少女,这是性交对象的最佳年龄[10]。当然,包括房中术在内的中国养生术,无论从何种意义来看都是以男性为本的思想体系。

姹女骑铅虎,金翁跨汞龙,甲庚明正合,炼取一炉红。(第三首)

如前所述,姹女和汞龙为水银,指代女性;铅虎和金翁为铅,指代男性。甲庚为十干中的甲和庚,甲和庚分别配置于东方的苍龙和西方的白虎。(参见图16)因此,此处的甲庚亦与铅汞、龙虎等同义。在男女开始拥抱时,情景如下:

紫府寻离女,朱陵配坎男,黄婆媒合处,太极自函三。(第九首)

关于第一、二句,紫府原为仙宫,转义为新婚夫妇的卧室,在这里指的是丹砂、即红色代表的离女之地。在汉语中,紫色具有很强的红色特征,因而紫府和朱陵都隐喻阴阜。这里已经出现了坎男,但是二者还没有结合到一起。

关于第三句中的黄婆，如在第二章 1《五行思想与〈西游记〉》中提到的那样，它在《西游记》的诗句中是用来指代沙悟净的隐语。它为什么是沙悟净，将在后面论述。在此，让我们来看一下常见于宋代以后的炼丹术著作中的黄婆一词。

媒婆——黄婆

首先，前面的诗中说“黄婆媒合处”。由此看来，黄婆起的作用是居中调和坎男和离女。前面提到的张伯端即紫阳真人的《金丹四百字》[11]，在内容上与《还源篇》有异曲同工之妙，其中在谈到被喻为男女的真汞和真铅的结合时，也称：“以黄婆媒合”。在其它炼丹术著作中，黄婆的名字亦作为中介人或斡旋者频繁出现。

继宋代之后的元代，道号玄学学士的胡混然著《还真集》[12]，其中将鼎器、药物、火候三者作为内丹的三要素，并分别列举了它们的异称。顾名思义，鼎器就是炼丹用的器皿，可以看作是男女性器的隐语。书中还有紫府也与蓬壶、神室、中宫、元宫等冠冕堂皇的异称见于其中。关于药物异称，除了金精、木液等之外，还有黄婆。如此看来，黄婆是一种隐语，即是在从铅汞中提炼丹药时为了促进化合或合成而投用的一种药物。但是，它具体为何物，此处不明[13]。

然而，关于“黄婆”一词，我想可能是先有名后有物。因为，在宋代的炼丹术著作中，这个词只具有男女性结合的中介作用。

黄婆与王婆

说起来，在现代汉语中，黄婆一词的读音为 Huáng - pó，这个发音令人不愉快地联想到王婆 Wáng - pó。黄婆与王婆，二者的发

音非常相似，在宋元时代其发音也基本相同。

说起王婆，在《金瓶梅》第二回有她出现，是一个为潘金莲和西门庆牵线搭桥的恶婆。表面上，她是开茶馆的，但暗地里专门为淫妇牵线赚钱。当然，《金瓶梅》的这一部分，几乎是《水浒传》第二十四回的照搬。在中国，王姓是最为常见的，可是为什么与这样一个恶婆联系在一起了呢？

在与炼丹术结合在一起的房中术书籍中，为调和铅汞、即男女的作用命名为黄婆。正因为它最初出自于隐秘的炼丹术，所以并非一般的用法。然而，这类隐语在漫长的发展过程中，渐渐地溶入到普通的社会生活之中。炼丹术中有多种流派，并且都是封闭的、排他性的集体，所以其隐语一旦为一般社会所了解，便逐渐地改变了其用法。于是，到了元代，黄婆就成了某种药物的异称。然而，已经确立了媒婆地位的黄婆一词开始独立发展，到了《西游记》成书的十五、六世纪，具有这种形象的小说人物开始活灵活现地出现。不过，她不是作为黄婆，而是取名为与“黄”发音相似、并且常见的“王”姓，叫王婆。

说起来，除了这个无耻的王婆之外，《水浒传》中还有两个王婆，但都不是重要的角色。有人认为，包括在《金瓶梅》中成为主要角色的王婆在内，王婆都是普通老年妇女的代名词，所以没有必要在意这个王姓[14]。然而，自从《金瓶梅》中出现这个王婆以来，凡是明清小说和俚谚中出现的王婆，都必定是惟利是图的老妇。由此看来，起中介作用的黄婆形象一直兴盛不衰。

黄婆与土

无论炼丹术中的黄婆是铅汞即男女的中介人也好，还是某种

药物也好，既然是黄，它便是与五行之中央的土相对应的颜色。铅为西方的金，是白虎，汞为东方的木，是青龙。那么，中央的土起金和木的中介作用这是为什么呢？

从五行相克原理来看，“金克木”就是说金越过中央的土征服木。从炼金术来看，这意味着铅压制汞，不会炼成上等丹药。同样，在房中术中，如果是男性单方面地强迫女性，那么就不可能同时获得性快感，不能算是优生的结合。因此，介于金和木之间的土便起到了媒介的作用，也便产生了这个词。当然，此外还有介于金与木之间的土原理，对此将后述。

上首诗中的第三、四句是：“黄婆媒合处，太极自函三”。其中，“函三”原指太极元气尚未分化成天、地、人的状态，而在养生术中则指人体内的三种丹田，即三田。所谓三种丹田，指位于脑髓的上丹田、位于心脏的中丹田和位于下腹部的下丹田（也叫脐下丹田），如果气畅通三田，人体便健康。在《修真十书》等道教书籍中，有关于这种理论的详细论述，但是均很烦琐。在此，第四句可理解为：太极元气通行三田，射精时也不伤及三田，反而舒畅。

心猿意马

意马归神室，心猿守洞房，精神魂魄意，化作紫金霜。（第十五首）

诗中的“心猿”和“意马”两个词是我们熟知的。通常，二者合为“心猿意马”，喻心情像急躁的猿猴，意念如狂奔的烈马，形容心神不定。此处，不妨也可以做这样的解释。但是“神室”是鼎器的异称，在房中术中指子宫，加之洞房指女人的寝室或新婚夫妇的房间，我们就会明白心猿和意马的真实含义了。另外，马亦称“乾

马”,从纯阳卦的乾来看,此处显然是作为男性的代名词来使用的。《还源篇》第十首中还有一句“乾马驱金户”,此处的金户一词意指子宫口,由此也可以了解到大致情况。

既然心猿一词可以和意马一词扯到一起,我们便可以认为二者基本上为同义。在《西游记》中,常常称孙悟空为心猿,这不仅因为他是一只活泼的猴子,而且借用了宋、元时代炼丹术著作中的“心猿意马”一词。在《西游记》中还把三藏法师骑乘的龙马称为“意马”,虽然这是为了与孙悟空的“心猿”保持整合性,但是正如第一章3《龙的变身》所述,孙悟空同时还具有龙的属性,所以说《西游记》中的心猿意马一词具有深刻的含义。另外,关于为什么称孙悟空为“心猿”,从五行思想上看还有一个原因,就此将后述。

隐语的作用

如此,《还源篇》用这种方式驾驭炼丹术的隐语,用五言绝句描写男女之间的性交、怀孕以及分娩。当然,我们即使不去考虑其隐藏的性的意义,也可以理解它是描写炼丹过程的,何况其八十一首诗中还混杂着很多基本上不含性意义的诗。可是,不仅《还源篇》,见于当时炼丹术著作中的大量的诗词,几乎都传递着一种特殊的消息,那是封闭的、排他性的各种炼丹术流派团体隐匿在其神秘外衣下向普通社会散布的。并且,普通社会中想必有人能轻易地读懂散见于诗词中的隐语,因此隐语才通过经常改变用法、增加新词的方法来掩盖读者的耳目。下面一首诗也出自《还源篇》,是以动物来比喻男女的一个例子。

乌鸦和兔子的象征

乌兔相煎煮，龟蛇自绕缠，化成丹一粒，温养作胎仙。（第四十首）

如果熟知中国古代神话，会很容易理解乌兔与龟蛇的含义。但是，此处情况不同。

众所周知，在中国神话中，太阳上住着乌鸦，月亮上住着兔子和蟾蜍。因此，乌兔自然就是日月的代名词。然而，日为阳、月为阴，如果按此推论，则乌鸦为男，兔子为女。但是，事实并非如此。

在前面引用的《参同契》上篇第九章，有一句“汞日为流珠”。我们讲过，产生汞的丹砂是红色的，而红色在五行中为南方的火。汞在五行中配属于东方的木，如果把作为原料的丹砂也考虑进来，它也兼跨南方的火。并且，亦为女性的汞，在文王后天八卦中同样与位于正南方的离卦联系在一起。因此，在炼丹术中，日与汞结合在一起成为女性。另一方面，兔子没有与男性结合的任何理由。可是，如果做一个纸上谈兵式的理论游戏般的推论，既然乌兔即日月中的乌和日等于女性，那么兔和月自然就是男性。

图 25　普照图（尹真人《性命圭旨》）

然而，在用图像形式表现乌兔时，如图 25 所示，是用代表阳的左手托着上有乌鸦的太阳，用代表阴的右手托着上有兔子的月亮。这显然是在以太阳为

阳、以月亮为阴这种自古以来的、根深蒂固的传统思想的束缚下产生的。但如若以乌鸦为阴则显得不自然，因此又把乌鸦与支配男性即铅存在的西方金联系在一起，称为金乌。当然，与支配汞（即东方）的内脏（即肝）结合在一起的乌肝一词，也作为汞或女性的隐语来使用。可见，前述隐语意思的变换在这个例子中也有充分的体现。

龟和蛇的象征

提到第二句中的“龟蛇”，大家会想到四兽中的玄武。玄武呈龟蛇交尾状，位于北方。因此，它在五行中与水、在色彩上与黑色相对应。那么，玄武不是单一动物，而呈龟蛇交尾状，这是为什么呢？在四兽中，青龙、白虎和朱雀都是作为单一动物来表现的。关于这一点，我在《中国的妖怪》一书中有所论述，认为大概是接受了印度“乳海搅拌”神话的影响。在那个神话中，曼陀罗山以及缠绕在山上的大蛇瓦苏基象征阳根，而支撑着曼陀罗山的龟阿克巴拉象征女阴，这二者的乳海搅拌运动产生万物[15]。成书于一世纪的中国最早的字典《说文解字》“龟”项称，“无雄，龟鳖之类以它（蛇）为雄”。

因此上首诗第二句中的“龟蛇”被解释为：以龟为女、以蛇为男的性交状。但是，在炼丹术著作中，是上下分离开来的（见图 26）。这幅图载于《修真十书》中的《金丹大成集》[16]，为十三世纪中叶南宋萧廷芝所绘。

令人注目的是，龟和蛇虽然是上下分开的，但是双方口中吐出的气状物构成了一个宇宙空间。图中左侧龙呈上升之势，右侧虎呈下降之势。画面中央，龙一侧站立着一位女子，虎一侧站立着一

位男子。另外,在画面的中下方,绘有一个太阳,虎朝它而去;中上方绘有一个月亮,龙向它而往。并且,画面中间的圆形物体,大概是炼丹用的鼎炉。

如此看来,鼎炉不外乎是作为容器的子宫,是产生丹药和婴儿的象征物。同时,用线条围绕起来的整个画面,即由上下两端的龟和蛇口中吐出的气状物围绕起来的空间,亦可以看作为万物生成的容器,即鼎炉或子宫。就是说,它表示由龟蛇交媾而产生的宇宙,呈"套匣式结构",或者说这个宇宙重复着无限的再生产。这幅画确实是蕴意无穷。

图26 龟蛇(萧廷芝《金丹大成集》)

这样,龟蛇一词与第一句中的乌兔一样,归根结底是指男女。然而,关于不称玄武,而分为龟和蛇,正是因为其背后隐藏着如图26所示的炼丹术式宇宙观所至。当然,勿容置疑,龟蛇一词依然暗示着男女的性结合。

因此,诗中的第一、二句描写的不外乎是男女都沉溺于性交、相互紧紧地拥抱在一起的无聊场面,但是却导引出第三、四句,即这种忘我的性爱产生一粒丹药,并且得以在胎内孕育。在这一点上,前文所述欧洲炼丹术中墨丘利的龙的性象征与此惊人地相似,李约瑟也注意到了这种东西方在象征方面的相似性[17]。

如此,《还源篇》以性象征为装点,描写了丹药的炼制和提取,即包括婴儿的出生:

采药再交接，进火与沐浴，及至脱胎时，九九阳数足。（第八十一首）

继第七十六首以后写到的“金丹成熟”、“脱胎”等之后，这首诗描写的是在完成一系列过程之后的工作和沐浴，意在表现精神上的放松状态。在此更为重要的是收尾的第三、四句“及至脱胎时，九九阳数足”。

在此应该注意的是，最后一首诗为第八十一首。九九八十一，数字9在阳数即奇数中是最大的一位数。我将在第二章5《圣数曼陀罗》中详细论述到中国人、尤其是在道教思维中，是如何重视9这个数字的。不管这一连串的诗多么无聊，也不管它多么充满韬晦，它连成八十一首，并最后以“九九阳数足”来暗示男性高度的性满足，这一点对于理解《西游记》的结构十分重要。因为，《西游记》也贯穿起八十一难故事，其思想依据似乎隐藏于此。

说起来，罗列八十一首装点着性象征的诗，并以此来解释炼丹术、即房中术的情况，这种创意不只限于《还源篇》一书。例如前面提到的十三世纪萧廷芝著的《金丹大成集》卷十一中就收入七言绝句八十一首，在《修真十书》中的《杂著捷径》[18]卷二十《养生篇》中也收入了作者不详的六言绝句八十一首。这些在内容上都可谓异曲同工，没有什么文学价值。但是，让我们感兴趣的是，在中国那令人自豪的史诗殿堂的一个角落里，竟然隐藏着这种 Hermes 风格的世界。包括太多象征的解读在内，可以说中国的 Hermes 是一片未经开发的处女地[19]。

隐秘的色情文学

以上所述内容，仅仅是冠以炼丹术之名的、房中术书籍的一小

部分。已经反复讲过，由于在这些书籍的诗词里存在着大量的隐语，所以如果我们不解读其各自的性象征意义，就不会了解其色情的一面。不过，这些书籍确实对明清时代悄然兴起的色情文学产生了很大的影响。

提起明清时代悄然兴起的色情文学，大家都会想到《金瓶梅》。在日本以《觉后禅》之名流行的《肉蒲团》[21]。如果再加上《绣榻野史》[21]、《痴婆子传》[22]、《株林野史》[23]等二、三流小说，那么就是一部明清色情小说史。

高罗佩

于1967年在任驻日本大使期间逝世的荷兰外交官 Robert Hans van Gulik，汉名是高罗佩，在其题为《中国古代的性生活》[24]大作中，涉及到了半数以上的明清色情小说。高罗佩在长达30余年的外交生涯中，完成了近20部东方学著作和大量论文。而且还出版了十几本被称为《狄判官故事》的系列侦探小说。后者以7世纪后半叶武周女帝武则天时期的狄仁杰为原型，令人称奇的是书中还附有高罗佩亲手画的具有明清木刻风俗画风格的插图。

在高罗佩庞大的著述[25]中，只有极少部分是我亲眼的。然而，无论是哪一部书，其旁征博引都令人咋舌，尤其是其见解的清新更是令人难弃难舍。他的作品不同于那些严肃而缺乏激情的学术著作，而是飘逸着雅致的清风，充满着学问的乐趣。我由衷地景仰高罗佩，心想“学问就应该是这样”，并将他的《中国古代的性生活》和《中国的长臂猿》[26]等作为案头常备之书。他还是一位著名的中国春画收藏家[27]。李约瑟还将其《中国的科学与文明》中专门论述《生理学上的炼丹术》的第五卷第五分册献给已故的高罗佩，想来

亦是理所当然。

中国性典中的技术主义

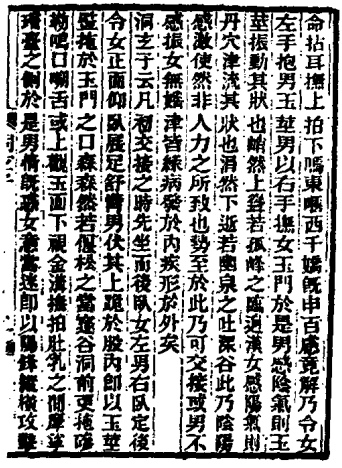
言归正传,促使明清色情小说兴盛的不只是上述宋元两代的炼丹术著作,从表现手法上看,明清色情小说可谓是更早期的隋唐时代养生书的直系后裔。主要的养生术书有二十世纪初由叶德辉编入《双梅景闇丛书》[28]中的《素女经》、《素女方》、《玉房秘诀》、《洞玄子》(图 27),这些书都已散佚,是依据日本《医心方》[29]等医书中的引用部分重新组合的,并非原著。

原著问题暂且不谈,这类贯穿于养生术书及性典的思想,是彻底的技术主义。即是男子如何才能做到既享受性快乐、又保持长寿。一般来说,文中关于选择什么样的女性为对象、采取什么样的体位、方法等的叙述,都是朴实而详细的,但是同时也是十分露骨的。当然,也有很多明确地规定了关于时间、季节、场所等方面的禁忌。其中最值得注意的一点,是男子“不泻还精”才是长生所不可或缺的。就是说,做到抑制射精使之还于脑,方可长寿,可活到一、二百岁。这种理论也与炼丹术密切地结合在一起[30]。

性典的文体与炼丹术的隐语

结论是,这类传统养生术书的文体,几乎原封不动地被《金瓶梅》等明清色情小说所继承(图 28)。当然,在这些色情小说的诗词里也点缀了一些晦涩的典故,以使其场面具有文学性。这种做法与炼丹术书籍在一连串的诗词中点缀炼丹隐语以描写性行为是一脉相承的。看起来,在这类描写中,诗词是运用某种比喻而使文

体更具有文学性的形式。



命拈耳攝上拍下嗚東嘛西千嬌既申百感竟解乃令女左手抱男玉莖男以右手攝女玉門於是男感陰氣則玉莖振動其狀也峭然上聳若孤峰之風過漢女感陽氣則丹穴津流其狀也涓然下逝若幽泉之出深谷此乃陰陽感激使然非人力之所致也勢至於此乃可交媾或男不感振女無蹤津皆緣病發於內疾形於外矣

洞玄子云凡初交接之時先坐而後臥女左男右臥定後令女正面仰臥展足舒膏男伏其上跪於股內即以玉莖壓抵於玉門之口森森然若偃柳之當蹇谷洞前更施磨勒吧口嘲舌或上觀玉面下視金溝搔拍壯乳之間摩挲稍重之側於是男情既動女意驚逸即以陽鋒攻擊

图 27 《洞玄子》书影

在用工之時精神動〻真有羊飛鳥舞之妙也

第四幅乃鉄馬奔槽之勢

跋云女子正跨橫上兩手摟抱男子有如束縛之形男子以肩承他雙足玉塵直入陰中不得轉走餘地故曰男子婦人俱在將去未去之時眼半開而尚睜舌將吞而復吐兩雙面目一樣神情真化工之筆也

第五幅乃雙龍鬬倦之勢

跋云婦人之頭枕于枕側兩手貼伏其軟如綿男子之頭又枕于婦人頭側浮手貼伏亦軟如綿乃已去之後香魂欲去好夢將來勢極近靜之狀但婦人雙

图 28 《肉蒲团》书影

因此，可以这样认为，传统的养生术书的技术主义，在表现形式上与朴实的散文结合在了一起。另一方面，宋元时期的炼丹术在认识到不能炼制出实物丹药的同时，为了欺瞒外部而于内部保护其炼丹流派的神秘性，而寻求到了一条生存之路，那即是把炼丹术喻为性行为，并大量地运用了隐语的诗词。这是炼丹术师们的一种自慰行为。其低级趣味，在明清小说中以有别于露骨的描写方式表现出来。

关于囊括明清此类小说和版画等在内的色情文学，我打算在其他稿件中加以论述[31]。现在我想强调的问题是，在炼丹术深奥的名目之下展现了一种驾驭隐语的色情世界，并且又被原封不动地搬入《西游记》之中，想必这是一个令大多数读者震惊的事实。

下面，让我们重新回到《西游记》的主人公问题上来。

注：

① 参见荣格前述著作《心理学与炼金术》I，1976年，人文书院，63页。（以下简称为荣格Ⅰ、Ⅱ等）参见译注⑥。

② 荣格Ⅱ98～99页。

③ 参见前述拙著《中国的妖怪》，42～48页。

④ 拉姆斯普林著（有田忠郎译）《关于贤者之石·活着的潮水领航员》，（赫耳墨斯丛书4）1977年，白水社，19～81页。

⑤ 同上。46页。

⑥ 这幅画被许多书采用，在斯坦尼拉斯·克罗索斯基·德·罗拉（种村季弘译）《炼金术——精神变容的秘术》（象征博物志6，1978年，平凡社）的图版41中，德·罗拉解释说："相爱的人们是存在于第一水的（太阳和月亮的）对立物完全溶解的化身，它表现着构成第一作业中心的成果"（75页）。另外，成书于十七世纪的《赫耳墨斯哲学的秘法》（作者不详。有田忠郎译。与《自然哲学复兴》一同载于《赫耳墨斯丛书2》。1977年，白水社），将硫黄比喻为"太阳"和"卑俗之月亮"，将水银比喻为"哲学家之月亮"，并且把由此制造出的金银比喻为婚姻，以此来解释引自《哲学家的蔷薇园》中的图（同本书图24）。并且，多将这幅图中的王子和王妃比喻为兄妹。参见提拉前述《炼金术师》175～184页。另外，斯坦尼斯拉斯·克罗索斯基·德·罗拉的（矶田富夫、松本夏树译）《炼金术图像大全》亦已问世（1993年，平凡社），从中可方便地了解到米皮亚尔·迈尔《逃跑中的阿塔朗蒂》（1618年）、约翰·米利乌斯《被改革的哲学》（1622年）埃利亚斯·阿斯莫尔《英国的化学剧场》（1652年）等关于炼金术的铜版寓意画全貌。

⑦ 参见提拉前述著作184～189页，以及德·罗拉前述著作98～107页。

⑧ 详见窪德忠《道教史》（世界宗教史丛书9），1977年，山川出版社，30～38页。另参见坂出祥伸《长生术》（前述《道教》I 239～284页）、李约瑟V

142～181 页。

⑨ 收录于《道藏》太玄部㊀上以及洞真部方法类㊁上和《修真十书》杂著指玄篇卷二。前者无“序”。

⑩ 当然，将“二八”解释为“十六岁风华少女”，只是出于一种经验之谈的结果。本来，被认为是女性的八卦上的坤，在伏羲先天八卦中位于北方（参见图 17A），与数字八对应（以纯阳的乾卦为一，依此排序，纯阴的坤卦为八）；在文王后天八卦中，位于北方的是坎，其数字配置在洛书九数八卦方阵图（参见图 18）中为一。不过，坎在先天八卦中位于西方，与后天八卦位于西的兑的数字七相加，结果是八。这样，属于阴的坤在先天八卦中为八，在后天八卦中为一加七、也是八，因此两个八即为“二八”。当然，坎在炼丹术中被视为男性（坎男离女），因此与上述计算不同。另外，关于“二八”之说，还有其它根据，在此从略。

⑪ 收录于《道藏》太玄部㊀下。

⑫ 收录于《道藏》太玄部㊀下《内丹三要》。

⑬ 关于黄婆是否为某种药物的别称，尚存疑问。李约瑟 V203 页将它与土联系在一起，作为疆域的别称来考虑。此说虽然也有一定的道理，但尚有许多疑点难以认同，有待日后考证。

⑭ 何心《水浒研究》1954 年，上海文艺联合出版社，360 页《三个王婆》。

⑮ 参见前述拙著《中国的妖怪》118～1198 页。

⑯ 收录于《道藏》洞真部方法类㊁下《金丹大成集》卷九。

⑰ 参见李约瑟Ⅳ374～388 页。

⑱ 收录于《道藏》洞真部方法类㊁中。

⑲ 譬如，勒内·阿罗在为尼克拉·弗拉米尔著的《象形寓意图之书》（与《贤者之术概要》同收录于赫耳墨斯丛书 I）（1977 年，白水社）所作的序中说：“炼金术封闭的宇宙空间、晦涩的语言、迷宫般的论理、奇妙的幽光、突然降临的黑暗、贴满镜子的回廊以及往复于期间的龙和裸体女神、头戴着王冠被杀害的幼儿、在火中燃烧的国王、恋人与乐师、死刑行刑者与鹫、狮子与王妃等

等,这些令人迷惑不解且极其壮观的图画,彻底掩盖着自己真实面目的一群迷一般的主角或配角们,或在阴森森的王宫、河边、废墟中,或在秘密的庭园里,令人联想到一部宇宙论式的戏剧。这部戏剧的含义已为人所领悟,安图南·阿尔特对此做了他人不可比拟的精辟论述。"并且,勒内·阿罗还引用阿尔特的《戏剧与其分身》(1939年),强调了炼金术的戏剧性。通过前文引用的若干诗句,我们知道中国的炼金术同样也充满着戏剧性。我们应该以李约瑟创建的关于中国炼丹术的浩瀚业绩为基础,致力于炼丹术象征意义的解析和炼丹术内含戏剧性的解读。

⑳ 归于人们熟知的清代初期剧作家李渔之作。描写未央生的性爱技术修炼。在中国已经散佚,德国人弗朗茨·库恩发现了日本宽永年间的和刻本并将其译为德文,插图均照刊,介绍到了世界各国。Franz Kuhn (tr.), *Jou Pu Tuan. Ein erotischmoralisch Roman aus der Ming - Zeit (1634)* (1972ed.; München & Berlin, Non Stop Bücherei).

㉑ 有明代万历年间刊行本,署名为情颠主人作。描写一位名为姚同心的青年才子与他漂亮的妻子们(前妻和后妻)的性生活,以及与其年青同事之间的同性恋等。该书的特点是关于性器的隐语极多且卑俗,例如有毬儿,毬儿,毬儿等。

㉒ 该书也是在日本发行之后流传于世的。为"芙蓉主人辑、情痴子校批",文体为文言文,描写方法卑俗且单调,例如用凸凹表现性器。书名似乎可翻译为《情痴夫人》。1910年出现了笑龛居士《新痴婆子传》,由此可见该书似乎继承了清代的庸俗性。

㉓ 署名为"清代痴道人编辑"。以春秋战国时代为背景,描写了穆公之女素娥梦中与仙人交媾以及其后的辉煌经历。书中也言及到了天下国家之事,但只不过是无聊的背景设计。

㉔ Robert Hans van Gulik (1910 ~ 1967), *Sexual Life in Ancient China. A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.* (1961; Leiden, E.J. Brill), xvii + 392pp. 日文译本为松平叶子译《中国古代的性生活

——从史前到明代》(1988年,世利加书房)。

㉕ 关于高罗佩的著作目录,参见"Summary Bibliography of the Writings of R. H. van Gulik(1910~1967)"(*T'oung Pao*, Vol. LⅣ(1968), pp. 120~124)。亦转辑于*Orientations*, vol. XII, No. II(=*The Robert Hans van Gulik Issue*)(Nov. 1981), pp. 62~65。

㉖ *The Gibbon in China. An Essay in Chinese Animal Lore* (1967; Leiden E. J. Brill), vi+123pp. 日文译本为中野美代子、高桥宣胜译《中国的长臂猿》(1992年,博品社)。

㉗ 高罗佩于1951年出版了题为*Erotic Color Prints of the Ming Period*的限定私人版。后来经过大幅度改写后出版的是*Erotic Art of China. A Unique Collection of Chinese Prints and Poems Devoted to the Art of Love* (1977; New York, Crown Publishers)(Introduction by A. N. Franzblau, Postscript by Etiemble), 159pp。另外,关于高罗佩,参见拙著《仙界与色情》(1989年,青土社)收录的《狄判官故事的作者》以及前述拙译《中国的长臂猿》中的"译者后记"。

㉘ 1907年发行。近年出版了有影印的日文译本,即伊吹净译《双梅景闇丛书》(1982年,公论社。1983年版为《中国古典文学》Ⅰ,其中删掉了部分插图),影印部分很有价值。

㉙ 此为平安末期由丹波康赖以中国医书为基础撰写的。为日本现存最早的医书。其卷二十八《房内》为性典。

㉚ 因为"不泄还精"不能育子,故一般称"还精补脑",规定不同年龄的性交次数等。参见李约瑟Ⅴ184~218页。

㉛ 参见拙著《肉麻图谱——中国春画论序说》(2001年,作品社)

4.孙悟空与金和火
——从炼丹术对主人公们的诠释

孙悟空等与五行的对应

在本章的开首，我们讲到孙悟空的属性既为金又为火，猪八戒的属性既为木又为水，沙悟净的属性既为土又为二土。虽然诗词的内容暗示了他们与五行的对应关系，但这并不是由诗词的内容引导出来的理论性结论，而是根据《西游记》中出现这些诗词的上下文的脉络推断而来的。因此，我们下面将在理论上探讨《西游记》的主人公们与五行之间的对应关系。换言之，即使我们知道孙悟空被喻为金和火，但若不去阐明其原因，那么《西游记》也将永远蒙着一层神秘的面纱。然而，我们利用目前有限的这点常识能否解开这个秘密呢……。

所有问题的出发点仍然是铅汞。作为炼丹术首选物质象征物的铅汞，自从与八卦的坎离、四兽、龙虎等确立起对应关系时起，它就承担起了众多数字的象征意义。关于这方面的情况甚至也影响到了小说《西游记》。

我们在前面已经反复讲过，铅与西方的白虎相对应，进而又与五行的金、五脏的肺等相对应。同样，作为水银的汞既与东方的青龙相对应，也与五行的木、五脏的肝相对应。如果我们将这种对应关系推广到十干十二支上又会如何呢？（参见图 16）

按十干来说，由金派生出的兄弟是庚和辛，而由木派生出来的是甲和乙。然而，在炼丹术中，只以庚辛中的庚为代表与金相对

应，只以甲乙中的甲与木相对应。因此，甲庚就与龙虎和铅汞这样一组对应词具有了同样的意义。当然，甲为汞、庚为铅，这样的观念在唐代末期就已形成，并且在赵耐庵的《铅汞甲庚至宝集成》[1]这一书名上也有所体现。

下面我们来看一下十二支，在此十二支将与《西游记》紧密地联系在一起。不言而喻，孙悟空是猴子。在十二支中它属于申，在四方位上它属于西方。西为金，也是铅，至此还不难理解。但是，接下来就比较复杂了。需要指出的是，把《西游记》的主人公们与五行、八卦以及炼丹术的首选物质等联系起来，本身就是牵强的。然而，正如我们反复强调的，牵强附会也需要有一个自圆其说的理论，而找出这样一个理论是十分困难的。譬如：

按八卦来看，铅配属于坎。这个卦在伏羲先天八卦中是西，而在文王后天八卦中却相当于北。在炼丹术中，主要依据的是文王后天八卦。因此，铅也被配属在北这个方位上。北在五行中为水，颜色是玄武的黑色。如根据“金生水”的原理，水含于铅中，而从铅中独立出来的物质又成为“银”[2]。顺便指出，东方的汞也支配南方，这是因为汞的原料为红色的丹砂，所以将配置于南方的矿物质从汞中独立出来，称之为“砂”。关于铅、汞、银、砂的关系，留待后述。

孙悟空属金、铅和坎这似乎无可非议，但是是否可以把它配置于铅的产物银、即五行中的水上呢？在这里，猪八戒出现了，使到目前为止的理论露出了破绽。

猪八戒与木母

猪八戒是猪，只是还带着些野猪的习性。在十二支中，猪为

亥。如图16所示,亥在水的支配之下。这样看来,作为铅的产物银,便同时与孙悟空和猪八戒两者相对应了。这就麻烦了,因为要使猪八戒与既是铅又是金的孙悟空相对抗,就必须牵强附会地设法把它配置到有汞和水的东方上。如果亥在方位上为北,在五行中与水对应,那么根据"水生木"的原理,也不是不能把水生之木牵强地附会到亥的方位上。猪八戒被认为属于木,另外从上文的插诗中我们知道,水常被称为它的生地(?)。如果说木生于水,那么水是木之母。因此,猪八戒也常被称为"木母"③(参见图30)。

虽然如此,如果按照五行相生的原理这样称呼下去,我们将会陷入一个无止境的循环之中。例如,我们不能因为"金生水",就把金称为"水母"。再比方,在《西游记》第三十六回,沙悟净的独白中有"土母"一词,但此处指的不是土之母——火,而是指土本身,即为名曰"土"的"母"之意。

那么,猪八戒为何很早就被称为木母呢?我想大概是因为猪八戒为亥,所以欲将本来属于水的它牵强附会地配置到木上。这似乎是在强调,它虽然是木,但原本是木母,即水。如果没有这样的牵强附会,那么后面的理论就终止了。……

孙悟空的火眼金睛

既然孙悟空出于金,猪八戒被配置到了木和水上,那么孙悟空也需要在金之外另有配置,这便是南方的火。读者可能还记得,孙悟空从花果山山顶的石卵中孵化出来时,从它的双眼中迸射出两束金色的光柱。另外,他在从因大闹天宫被老君封入的八卦炉中逃出之后,双眼由于被炉中的火熏烤而发红,变成了"火眼金睛"。

可以认为,他的眼睛是"火眼金睛",这已经预示了他应配置在

五行的金和火上。另外,他被释迦如来封压在五行山的岩石缝中,历经五百年后才被三藏法师救出,在此期间他仅以铁丸铜汁充饥解渴④,这一事实符合小说中的设定,即说明孙悟空的身体原本是金属,而且比能熔化金的火("火克金")还强硬。

这样我们知道,孙悟空被配置于金和火,猪八戒被配置于木和水。然而,这又出现了一对矛盾,即应该属于铅的孙悟空又被配属于与火对应的砂,而应该属于汞的猪八戒又被配属于与水对应的银。前文已经讲过,铅与银、汞与砂在生成过程中具有姻亲关系,如果在这里出现矛盾不好处理。所以《西游记》里一概没有触及银和砂。不仅如此,在表面上,甚至完全没有把孙悟空和猪八戒喻为铅汞。但是,又不能闭口不提铅汞,所以做了如下形式的暗示。

《西游记》中的铅汞诗

在第十九回的开头,孙悟空与尚被描写为妖怪的猪八戒决战,猪八戒以诗的形式讲述了自己的来历。其中一部分如下:

上至顶门泥丸宫,下至脚板涌泉穴。
周流肾水入华池,丹田补得温温热。
婴儿姹女配阴阳,铅汞相投分日月。
离龙坎虎用调和,灵龟吸尽金乌血。

所谓泥丸宫,指头部九宫之一的囟门。佛教常称其为"泥洹",原为梵语 nirvāna(涅槃)一词的音译⑤。涌泉穴指足心,在《修泉全图》所收的图⑥中记为涌泉穴,我想这才是正确的写法。肾水指肾脏分泌出来的液体,也叫神水。在五行之中,肾脏位于水所对应的北方,所以肾水一词具有特殊含义。关于华池,据《钟吕传道集》载,它位于黄庭之下,所以应为身体中央偏下的位置⑦。

总之,上文前四句的大意是:肾水即神水从头顶部循环到足心,由此丹田得以补充精气。这一点,我们从《西游记》中贯穿的"不泄还精"思想,以及在第二回须菩提祖师谆谆告诫孙悟空的诗"谨固牢藏休漏泄"之中亦可明白。为此,孙悟空才心怀感激之情铭记祖师的教诲,从不迷恋女色⑧。关于前文的后半部分,想必通过前面反复的论述已不难理解了。在这里,只就"离龙坎虎用调和"中的"用"作一解释。所谓用,即为"体用"的"用"。这里的意思是纯阳的乾与纯阴的坤合为阴阳之体(本质),而这阴阳之体实际上是通过坎卦与离卦的用(作用)才发挥作用的。前面提到过的伏羲先天八卦与文王后天八卦的关系,也可由这个体用来解释。

然而猪八戒面对对手孙悟空吟诵这种内容的诗,总让人觉得很不和谐。因为,此时的猪八戒虽然已经知道自己要作为陪同赴西天取经,但他毕竟不知道猴子这个对手就是自己未来的师兄。我倒认为,如果作者把这猪八戒吟诵的六十四句七言诗的正中部分放在第十九回开头,作为自己对全篇的预示性暗示更为妥当。

可以认为,《西游记》中随处可见的这类关于炼丹术的诗,是在《西游记》故事已经达到成熟阶段之后才有意加入的。仅就猪八戒这一首诗而言,可以推断自我介绍部分是原来就有的,而炼丹术部分是后来硬行插入的,因而很不和谐。在其他章回中似乎也有关于炼丹术的诗,也是在后来如此牵强地加入的。由此看来,原本是"火眼金睛"的孙悟空就是如此被牵扯到十二支的申和五行的金这条牵强附会的链条上的。

二土的理论依据

如果把孙悟空配属在金(→铅)和火上,把猪八戒配属在木(→

汞)和水(=木母)上,那么剩下的沙悟净该如何处理呢?沙悟净本来是流沙河里的水怪,所以似乎可以配属在五行之中的水上。可是,水已被猪八戒占据(?)了。并且,如上所见,这种五行配属是极其唯心的、理论性的,所以沙悟净的前身是不是水怪并不成问题。

于是,这就出现了前面提到的沙悟净"二土"说。如果沙悟净是一土,便不能与孙悟空的金和火、猪八戒的木和水相抗衡,所以必须是二土。关于这种令人生厌的牵强附会,元代的陈致虚曾在其《金丹大要妙用》[9]中做过说明。这也是一篇棘手的文章,非我的理解能力所及。概括地说,与五行的土对应的十干是戊和己,而因为戊己集于中央(参见图 16),所以戊土和己土合二为一是二土。当然,比方说金也与十干中的庚和辛相对应,但严格地说庚和辛所处的方位略有不同,所以没有"二金"之说。戊和己二干集于中央,这便是"二土"之说的依据。

另外,在陈致虚的《金丹大要图》[10]中,还有如下一幅"金丹五行之图"(图 29)。现在,我们先不看其铅、汞、银和砂的位置关系而只关注中央的二重圆,这时便会发现银与砂不是通过这个圆连结在一起,而铅与汞却是通过这个圆连结在一起的。并且,在圆的内部写有两个"土"字[11](图 31)。

图 29 金丹五行之图(陈致虚《金丹大要图》)

沙悟净被称为"二土"的依据就在于此。然而在描写猪八戒与沙悟净打斗的一段中有一句话:"只因木母克刀圭"(第二十二回),其中的"刀圭"指的是什么呢?

再论刀圭与黄婆

“刀圭”一词古已有之，且被频繁使用，如《抱朴子》中有“服一刀圭，百日仙也”（卷四《金丹》）。这里的“刀圭”，是指称量药品的小勺。然而，在炼丹术中却完全不是这个意思，而且不同的流派解释也不同，令人头疼。最牵强附会且饶有趣味的解释是：如果说“圭”字是由“二土”即两个“土”字重叠而成，那么“刀”则是从十干中配属于土的戊和己二个字各取其第一笔，即“丿”和“丁”构成的⑫。这似乎确有道理，……。那么，它到底具体指代什么呢？似乎可以解释为：刀圭是在炼制铅汞时产生的丹药的一个别名。

这样看来，指代沙悟净的隐语“二土”或“刀圭”，与同样指代他的隐语“黄婆”都颇值得玩味。“二土”或“刀圭”，指代铅（即孙悟空）和汞（即猪八戒）齐心协力予以制服的沙悟净，亦即指代铅汞冶炼中的产物。另一方面，由于孙悟空和猪八戒动辄就发生冲突，因此“黄婆”比喻沙悟净在成了孙悟空和猪八戒的师弟之后，充当二者的调停人这一角色。

如前所述，“黄婆”原本似乎是一种药物的别称，它在以铅汞为原料的炼丹作业中起催化作用。后来，经常被用来指代专门为男女性结合牵线搭桥的媒婆。当然，即使是在指代媒婆时，它也戴着一副炼丹术的假面具故弄玄虚，给人以费解的表象。勿容置疑，黄婆的“黄”字，来源于五行之一的土所处的中央方位对应着的颜色，即黄色。

《西游记》的版本很多，其中仅清代以来刊行的所谓“清版本”就有若干种，最著名的是十七世纪末康熙年间出版的《西游真诠》。编者陈士斌，号悟一子。他在每一回的结尾都加了署名“悟一子

曰”的冗长饶舌的评语。特别是第十九回结尾处的评语长达全文的一半,不厌其烦地论述了分别假托为金和木的孙悟空与猪八戒之间的关系,而对至关重要的铅汞却没有触及。他主要想从五行上加以阐述,只是其论证颇为混乱。例如他把猴作为妻、猪作为夫,但是他的“水怪沙僧为媒妁”的这种认识,却在一定程度上正确地把握了“黄婆”一语的意义[13]。

五行与数字

让我们回头看一下第二章1开头所举《西游记》中的第一首诗,其第一句是“金性刚强能克木”。的确,由于“金克木”,这样说是可以理解的。但是,按照五行相克原理,就像如此强大的金又不敌于火(火克金)、火不敌于水一样,会无限地循环下去。于是,不是用“相克”这一相对的价值,而是试图用某种绝对的价值来取代五行之间的关系这样一种观点就应运而生了。

所谓绝对的价值,无疑应该是数字。用数字来表现五行和八卦的方位配置,这种尝试早在古代的《河图》、《洛书》等典籍中就有所见,例如魔方阵(如图20所示)[14]。与此不同,炼丹术有其独特的数字体系,如《参同契》所见“九还七返,八归六居”等等,是从令人棘手的炼丹理论推断出来的。总之,是用数字替代了五行。

就是说,金为九、木为八、火为七、水为六、土为五[15]。据此,假托为孙悟空的金和火,确实要比假托为猪八戒的木和水强大。并且,孙悟空的九和七是奇数、阳数,而猪八戒的八和六是偶数、阴数,阳比阴强大。土为五,更是弱小。但是,如果变成前文所说的二土,则成了五的倍数“十”,比起金的九还要强大。在这里,也做了极端唯心的处理。

金为夫、木为妻

读者还记得本章开头处所引第一首诗的第三、四句,“金从木顺皆为一,木恋金仁总发挥”吧。一方面,用数字这样的绝对价值替代金和火的关系,进行了唯心的、理性化的处理;另一方面又煞费苦心地引入从、顺、恋、仁等极其情绪化的概念。实际上,这句诗的出处是《悟真篇》卷二十九所收长篇词作“西江月”的第五首[16]。传说是北宋的紫阳真人,即张伯端的作品。其中有如下诗句:

木性爱金顺义
金情恋木慈仁
相吞相啖却相亲
始觉男儿有孕

早在古代,就有人用金克木等五行相克的关系来比喻夫妻关系。就是说,若以金和木为例,较强硬的金是夫,比它弱的木是妻。而且,从张伯端的词来看,这种强弱关系似乎会使得夫妇之间因相互爱恋的情感作用而发生性结合,并使之产生一体感[17]。显然,《西游记》中的诗是直接引自张伯端这首词的,只是对个别字句略做了改动而已。

如前文水=木母(水生木)一例中所见,五行相生表示了父(母)子关系;又如上例所见,五行相克表示了夫妻关系。然而,五行相克的原理并不是无限地适用于炼丹术。因为,例如与数字九相对应的金应该是最强硬的,可如若按照五行相克的原理,它就变成了与数字七相对应的火的妻子,这就出现了矛盾。因此,用五行相克原理来类比夫妻关系之例,几乎只被限定于金和木之间。

五行与五脏

关于《西游记》中的诗，请让我再补充二、三点。首先，按照五脏与五行的对应关系，有的诗中把孙悟空、猪八戒和沙悟净分别称为心火、肝木和脾土，但不可思议的是不把孙悟空称呼为“肺金”。我们已经清楚孙悟空被配属于金和火，这一认识原本出自铅汞原理，其出发点是金。并且，如果猪八戒被称为肝木，那么与之相对应地举出金并把金和肺合起来称为“肺金”，这样做想来是很自然的。可是，单就“五脏”而言，心即心脏的重要性是无须现代医学证明的。心与南方的火联系在一起，是因为他被当成了“人君之像”即君主的象征[18]。

在《西游记》中，既然将孙悟空作为事实上的主人公，那么在用五脏之一做其象征物时就应该强调比肺脏更重要的心脏。大概正是因为如此，才称其为“心火”而不是“肺金”。当然，在此处也可看出，作者意识到了“火克金”、火对金占有优势。大概在他看来，由于火和金都象征着孙悟空，故而从整体上来看并不矛盾。

隐语的外泄

炼丹术中有很多隐语，下面来看一下其中的“婴儿”和“姹女”两个词。如前所述，它们本来分别指代铅和汞。因此，从铅汞＝金木这一原理推断，二者似乎又分别指代孙悟空和猪八戒。可是，在《西游记》中，却并非如此。如前所见，孙悟空、猪八戒和沙悟净三者毕竟已分别被冠以了过多的隐语。如果再把炼丹术中为数众多的隐语加在他们身上，则难免会产生混乱。于是，在《西游记》中，像“婴儿”、“姹女”这类词也被当作普通名词通用，从而使它们失去了隐秘性。

“婴儿”一词,在小说《西游记》的不同场面出现时指代不同的人物。譬如,在第五十三回的插入诗中,婴儿指三藏法师。在这里,描述了一个荒唐无稽的场面:法师和猪八戒因喝了子母河的水而使得男儿之身怀了孕,多亏了孙悟空奔走操忙才弄到了可坠胎的落胎泉之水。书中的“婴儿枉结成胎象”的意思是说,三藏法师身体如清净无垢的婴儿,却离奇古怪地怀了孕。当然,也可以认为指的是法师腹中所怀的胎儿。

还有,出现在第三十七、三十八回中的“婴儿”指的是乌鸡国的太子,出现在第四十四回中的“婴儿”指的是红孩儿。“姹女”,也用来指代阻挠法师一行取经的妖怪等。

金蝉子的道教意义

话说回来,《西游记》形式上的主人公毕竟是三藏法师。在书中,弟子孙悟空、猪八戒和沙悟净都被按照五行和炼丹术的原理做了配置。惟独对他们的主人三藏法师不做安排是否可以呢?当然,我们可以推测,由于炼丹术是在道教传统之上形成的,所以不便用道教解释三藏法师。因为,无论从哪个角度看,三藏法师都是一个地道的佛教人物。可是,《西游记》却隐蔽地用道教原理诠释了三藏法师。

在这部小说中,有时把三藏法师称为“金蝉子”或“金蝉长老”。就其原因,释迦如来在第一百回中亲口做了说明。

> 圣僧,汝前世原是我之二徒,名唤金蝉子。因为汝不听说法,轻慢我之大教,故贬汝之真灵,转生东土。

其实,在道教典籍中也可找到这段因缘故事的出处。张真人和黄掌纶所编《历代神仙通鉴》卷五说,释迦在布教失败之后来到

中国，跟随燃灯道人即金蝉子学习道教[19]。听到这个故事，佛教徒也许会勃然大怒。然而，在元代道家看来，这却是一个令人喜闻乐道的话题，即与老子到印度变成了释迦的所谓“老子胡化说”[20]有异曲同工之妙。

说起来，燃灯道人这一名字，似乎取自于《妙法莲华经》卷六《如来寿量品》中的燃灯佛。据该经书的日文译本注释称：

> Dīpamkara 一词也译作“定(锭)光佛”或“灯光佛”。传说指显现于过去世并授记于释尊的佛(增一阿含经第十三卷)，现指释尊凭借其智慧假托为“非生现生、非灭现灭”之佛——然灯佛[21]。

另一方面，“金蝉”是炼丹术术语，频繁使用该术语的书籍大概是作于十五世纪初即明初的《三峰老人丹诀》[22]。在此书中，明显地表现出一种观点，即欲将中国古来就有的、蜕去外壳实现变身的蝉象征着长生和再生的思想认识与炼丹术结合起来。并且，把通过铅汞炼丹而产生的“圣胎”经三百天后脱胎而出喻为“金蝉脱壳”，进而阐述其直到化为神仙的理论[23]。《西游记》说三藏法师的前世名字叫“金蝉子”，其根据大概就在于此。

至此，法师一行当中就只有龙马还没有论及了。如前所述，它作为“心猿意马”的“意马”，也是具有炼丹术性质的房中术用语。在圆明老人所著《上乘修真三要》卷上[24]中，以插图的方式讲述了牧童驯服惊马，并使它达到静寂无为境地的全过程。这一过程也成了炼丹术的比喻。

《西游记》象征手法的逻辑性

以上，是我试图通过炼丹术的象征意义对《西游记》的主人公

们的解释。固然,炼丹书可谓汗牛充栋,而且都晦涩难解,远远超出了我的理解能力。因此没能论及细微之处,并且论及之处也会有不少错误,对此将留待今后考证。尽管如此,我认为就其最基本的问题而言,已经作出了一个粗线条的素描。

这就是,首先把孙悟空喻为金,并依此把猪八戒配属于水。然后进行理论处理,把孙悟空和猪八戒再分别配属于火和木。最后又通过一番理论处理,从孙悟空和猪八戒之间即金火和水木的对立出发,把沙悟净配属于二土、刀圭和黄婆。自古以来,《西游记》常常被认为是一部荒唐无稽的小说。可是行文至此,我们不能不认为很少有其它小说像《西游记》这样去执着地追求唯心的、抽象的理论。当然,这种理论可谓是流行于宋代以来的一种唯心的游戏。在前面,我就欧洲中世炼金术中关于墨丘利之龙的理论做了一些介绍,令人十分感兴趣的是,东西方的炼金术乃至炼丹术都到达了其实验过程的最后阶段,并且具备思辨性的、象征性手法。

尽管如此,对于多数读者来说,恐怕都没想到《西游记》通篇都留有这种唯心的理论处理痕迹。而且,肯定会产生这样的疑问:那么,《西游记》的作者从一开始就有意识地把孙悟空配属于五行中的金了吗?

在此首先让我们来看一下《西游记》的作者。严格地说,《西游记》并不存在特定的作者。从其创作过程来看,确实应该有一位真实而非凡的人物创作了今天所见的明刊本的原型本,但此为何人不详(参见第四章 1"吴承恩与邱处机")。此人构筑了围绕孙悟空而展开的故事框架,但他未必有意识地去把五行和炼丹术的各种象征意义套用到故事中的主人公身上。

然而,此人却执着地认为孙悟空具备金和火的属性。如本书

第一章1所示,孙悟空从岩石中诞生需要风的帮助,这风就是煅冶师使用的风箱。从八卦炉中的逃出证明了由岩石受风而生的孙悟空是具备金属性的。根据五行相克原理,金弱于火。这样看来,孙悟空按理不可能逃离八卦炉。因此,可以认为小说的原始创作者意识到了孙悟空有比火还强的金的属性,但他没有构成用五行来对此做出解释的这种认识。

后来,大概是在十六世纪的明末之后,有人注意到了孙悟空具备的金的属性,并试图运用五行和炼丹术的象征意义加以解释。我们不清楚他是一个人还是很多人。总之,这种解释是以诗词的形式插进了已经完成的故事中。并且,有时也有可能像接枝一样续写了已经形成了的诗词。新诗词的插入反过来又促使人们整理和重编了故事。整理人之一就是今天已成定论的《西游记》的"作者"吴承恩,这虽然并不矛盾,但眼下还不能就其"作者"做出结论(参见第四章1)。……

炼丹术的秘教化及其世界观

至此,我们会再次想到本书开头谈到的、关于孙悟空诞生和再生的"生殖之石"和"八卦炉"的象征意义。我说过,它揭示了炼丹术最初阶段的过程。并且,我也介绍了值得予以注意的奥野信太郎对此所作的一种假说,那就是"现行《西游记》的原型,大概与煅冶业的传承有着根深蒂固的联系"[63]这一假说。

最初编辑了今天这种形式《西游记》故事的人,大概与奥野氏所指出的那种煅冶业有某种联系。小说中随处可见的"金属器灵验之礼赞"(奥野氏)和"火之礼赞"诗词,大概也是煅冶工匠用来炫耀自己技能的赞歌,但是注意到这一点的人则是炼丹术师们。归

根结底,煅冶工匠与炼丹术师之间几乎是一种单行线关系。这有其道理,因为煅冶工匠是一种面向社会开放的、只依靠其技能生存的、地地道道的工匠;而炼丹术师却是一种没能成仙的半仙,他们在一个封闭性的、排他性的集团里玩弄着秘教性质的象征手法,并以口诀的形式相传以施展其韬晦。虽然炼丹术师有时会吸收煅冶工匠的技术,但是煅冶工匠却不会理解炼丹术师的象征手法㉖。

然而,封闭性的、排他性的炼丹术师们却以秘教性质的象征手法解释事物,并以此为最大的快慰。象征手法在房中术等方面的运用,更雄辩地说明了这一点。不仅限于房中术,他们还热衷于以此解释世界和宇宙的构造。其结果是使得他们倡导的象征主义变得复杂而难懂,这反过来又增强了他们这个团体的秘教性质。

炼丹术师们这种不厌其烦的解释癖,也波及到了小说《西游记》。如前文所指,他们对故事做的新解释迫使此前已经形成的故事结构和梗概不得不发生变化。今天保留下来的《西游记》,就是经过这种变化而形成的。这样,《西游记》除了是一部围绕着孙悟空而展开的长史之外,还是一个充满了对人物事件进行解释的解释史的世界。正是在这个世界里,隐藏着至今尚未解开的道教隐秘学的趣味㉗。下面,让我们看一下其它事例。

注:

① 收录《道藏》洞真部象术类㊫下。

② 《修真十书》卷十五(收入《道藏》洞真部方法类㊫上),正阳真人(即钟云房)述,纯阳真人(即吕洞宾)辑《钟吕传道集》中有《论铅汞》一条,称:"铅以生银。铅即银之母。感太阳之气成众石之首者为硃砂(同朱砂、丹砂)。砂以生汞。汞即砂之子。"

③ 关于十二支与五行的对应方法，其实有一种叫做“三合之理”的传统理论。例如在《淮南子》卷三《天文训》中，说：“木生于亥，壮于卯，死于未。三辰（指以上亥、卯、未三支）皆木也。（略）金生于巳，壮于酉，死于丑。三辰（以上的巳、酉、丑）皆金也。”如以此类推，火的三辰则为寅、午、戌，水的三辰为申、子、辰，土的三辰为午、戌、寅。此即为五行分别与生、壮、死三辰即三支对应，称之为“三合之理”。如图 30 所示，图中的——代表木，┈┈代表金，—·—代表水，═══代表火。如遵循这“三合之理”，则木生于亥，猪八戒为亥。所以猪八戒配属于木，自悟一子的《西游真诠》批评以来，《西游记》的注文均采用这一解释。可是，生于申、壮于子、死于辰的水为何不被配属于孙悟空呢？金对应与巳、酉、丑。因此，这“三合之理”也只适用于猪八戒，并且不能解释猪八戒除木之外还被配属于水的根据。所以，我没有采纳这“三合之理”之说。当然，虽然如此，我知道自己的推断也缺乏理论的完整性。另外，前述张静二的论文（参见第一章 4 注⑥）认为三藏法师配属于水，其根据是明刊本《西游记》第五十七回开头的插诗（清刊本《西游真诠》中没有这首诗）。在明刊本中，孙悟空因被三藏法师驱逐而不在，留在法师身边的人什么事都做不好，甚至连三藏的饮水都不能保证。因此，插诗第七句说“土木无功金水绝”。土木指沙悟净和猪八戒，然而张静二说“金水绝”指金（孙悟空）与水（三藏法师）的离别（前举《论〈西游记〉的结构与主题》（19～20 页）。但是，作者根本没有出示三藏为水的理论根据，可谓是从表面现象所做的推论。同时，对前面讲到的二土也未做说明。说金是孙悟空不成问题，说水是猪八戒也不矛盾。只所以不称“金木”而称“金水”，可以认为其理由有二。其一是此时的三藏干渴难耐，因此特意用了“水”；其二是由于金和水即孙悟空与猪八戒二者都缺了，所以导致了连饮水都没有。另外，张静二还著有《论西游故事中的八戒》（《中华文化复兴月刊》第十六卷第八期〈1893 年刊〉49～62 页）等论文，其基本论点没有变化。

图 30 五行中的“三合之理”

④ 参见第一章2注⑨。

⑤ 参见李约瑟V38页。

⑥ 参见李约瑟V117页图1588。此图未见于《道藏》中的《修真十书》中。为李约瑟私人收藏。

⑦ 关于《钟吕传道集》,请参见本节注②。其"论水火"一条中说,体内有与水相关的四海五湖九江三岛,即血海(心)、气海(肾)、髓海(脑)、水谷之海(脾、胃)为四海,心、肺、肾、肝、脾五脏为五湖,上下九曲的小肠为九江,上岛(项)、中岛(心)、下岛(肾)为三岛。接下来说,"华池"位于"黄庭之下",不过据上述《金丹大成集》卷十所收"金丹问答"称之为"气海之内",详情如何不明。所谓黄庭,指大肠和小肠之间的位置(参见李约瑟V74页图1560)。总之,"华池"应在下腹部。古书称"华池"位于口内,日文译本《西游记》译注均采用了这一说法,可是宋元以后的炼丹书称"玉池在唇齿之间"(《钟吕传道集》),可见二者有出入。

⑧ 参见第二章3注㉚。

⑨ 参见《道藏》太玄部㊫所收《真土妙用章》。

⑩ 收入《道藏》太玄部㊦上。

⑪ 《金丹五行之图》(图29)是陈致虚的《太极顺逆图》(图31B)之(3)的变体,而《太极顺逆图》又是北宋易学家周敦颐的著名的《太极图》(图31A)的变体。关于《太极图》,已有很多考证和论述(只是其解说更加令人费解),不再详述。总之,是把天地万物的变化分为(1)~(5)五个阶段加以表示的。图中(2)的黑色部分为阳爻,白色部分为阴爻,所以图A(2)的右半部分是☲,为阴离;左半部分是☵,为阳坎,左右象征坎离交接。阴阳两极运动起来,则为五行象征的诸要素相互作用,即如(3)。与我们此前看到的五行图(参见图9)完全不同的是,因为这里加入了作用、即运动这一要素。据周敦颐的解释,由于水之阴气、火之阳气居于优势,所以分别配置于阴右、阳左,由于木和金分别为阳和阴的稚,故置于火和水之下,而其间的白色圆圈代表无极,表示万物的神秘结合(不过,朱子的解释与此完全不同,此处从略)。关于上述《太极

图》,参照今井宇三郎作《易学的新展开》(小野泽精一、福永光司、山井涌编《气的思想——中国自然观和人生观的展开》(1978 年,东京大学出版会,373 ~ 395 页)。只不过此文非常令人费解,而李约瑟的《中国的科学与文明》第三卷(原著为第二卷。吉川忠夫、吉田忠、高桥壮、寺地遵译。1975 年,思索社,508 ~ 512 页)较为易懂。另外,鲁道夫·贝尔努利著、种村季弘译论《炼金术——纸牌与愚者之旅》(1972 年,青木社,49 ~ 52 页)也谈到了《太极图》,尽管解说很不充分,但对其象征意义的解释比较透彻。

值得注意的是,陈致虚所绘《太极顺逆图》(图 B)与图 A 对称协调。此图把图 A(3)的五行之火、水、木和金换成了炼金术的基本要素砂、银、汞和铅,可是替换之后的顺序与图 A 并不对称(我想砂和银的位置应该颠倒,但不知何故)。图 29《金丹五行之图》似乎与前面的五行配属图(图 9)不同,不过只是把东西颠倒了。宋代以后的图表中似乎普遍像图 A 那样配置五行,衢州市文管会的《浙江衢州市南宋墓出土器物》(《考古》1983 年第十一期,1004 ~ 1018 页)中的图二—2《银杯内底五行图像(临摹)》也与图 A 相同(不过,临摹时误将木和水标错了)。针对这幅《太极顺逆图》还有待进一步加以研究,令人注目的是,包括《太极图》在内的此类图表,与构成犹太神秘思想核心的"塞菲洛特之树"象征意义、或印度坦陀罗思想中的坤坦答利尼之图的象征意义惊人地相似。见塞乌·本·西蒙·哈莱维著(大沼忠弘译)(《犹太秘仪——加伯拉的象征学》(象征博物志 11)(1982 年,平凡社)和曼利·霍尔著(大沼忠弘·山田耕士·吉村正和译)《加伯拉和蔷薇十字团》(象征哲学大系Ⅲ)(1981 年,人文书院)等。

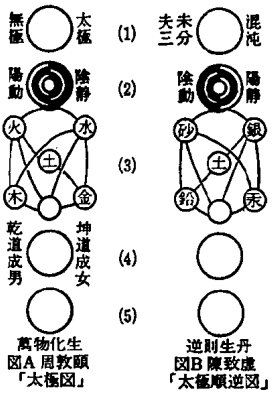


图 31 太极图(A 周敦颐《太极图》、B 陈致虚《太极顺逆图》)(陈致虚《金丹大要图》)

⑫ 戴源长编、李乐俅校《仙学辞典》正·续集(台北,真善美出版社,1970

年)续集17页。不过,出初不明。上述《上阳子金丹大要妙用》卷六《真土妙用章》认为"刀"指"戊土中的铅","圭"指"戊巳之二土"。《悟真篇》卷二十八(收入《道藏》洞真部玉诀类㊅)上称:"刀圭为二土,即圭。即指坎离之戊巳。所谓刀,肯定是说二者均为金"。以上各种说法都不足以说明问题,此处只是做一介绍而已。

⑬ 悟一子把猴喻为妻、把猪喻为夫的依据是,周敦颐《太极图》(参见169页图31A)中的五行配置。悟一子说"木火属阳为夫,金水属阴为妻"。将五行喻为父(母)子或夫妇关系,早始于六世纪隋朝萧吉著《五行大义》卷二《论德》等。

⑭ 参照第二章1注②。

⑮ 同上。

⑯ 关于《悟真篇》,请参照本节注⑫。另外,"西江月"只是一种曲牌,紫阳真人曾专门为这个"西江月"作注称"真人曰:西为金之方,江为水之体,月为药之用。"说起来,炼丹书中的词多借用"西江月"这一韵律,而明清时期色情小说中的词也多冠以"西江月"这一曲牌。

⑰ 上述《五行大义》卷三《论五常》引用郑玄为《礼记·中庸篇》所做的注,解释称"木神(本性)则仁,金神则义,火神则礼,水神则性,土神则智"。张伯端的词也遵循了这一古来的五行与五常的对应之说。

⑱ 参照《五行大义》卷三18《论配藏府》。

⑲ 参照 Liu Ts'un-yan, *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels. Vol. I The Authorship of the Feng Shen Yen I* (1962; Wiesbaden, Otto Harrassowitz), pp. 144~146。另外,太田辰夫氏认为,"金蝉子"应为"金禅子",本来是释迦的弟子迦叶《〈西游记〉杂考》(《神户外大论丛》第三十二卷第三号,1981年,33~44页)。但我认为其道教色彩则更浓。

⑳ 在二世纪广泛流行一种说法,即老子出关之后去了印度,变成释迦教化异族。后来到了三、四世纪时,道教徒们伪造了《老子化胡经》,这一直成为佛、道之间论争的焦点。参照砂山稔《道教与老子》、福井文雅《道教与佛

教》(以上均载于前述《道教》〈参见第二章2注⑤〉,2、5~47、97~134页)。到了元代,这种争论更加激烈,蒙哥汗八年,双方曾应诏在蒙哥汗面前展开过论争。据当时佛教徒一方的资料《至元辨伪录》(大正大藏经NO.2116)记载,道教一方遭到了彻底的失败。参照拙稿《帝师八思巴行状校证》(香港中文大学《新亚学报》第九卷第一期,1969年,93~119页)。

㉑ 前述《法华经》译注本(参照第一章3注③)(下)16~17页。

㉒ 收入《道藏》洞真部众术类㊱下。

㉓ 《西游记》第十五回插诗中的"致使金蝉重脱壳"也沿用了炼丹家的用语。

㉔ 收入《道藏》洞真部方法类㊳下。

㉕ 参照第一章2注⑦。

㉖ 伊利亚德在前述《锻冶师与炼金术师》(参见第一章2注①)第十一章《中国的炼金术》中说:"就包含锻冶师团体和入会性产业秘密的礼仪性复合而言,其结构的某些成分传给了中国的炼金术师(不只限于炼金术师)。长期以来,由师傅主持的入会式以及秘密的入会式传授方法一直是炼金术所遵循的规范。"

㉗ 我觉得"道教"这一词语不能包含一切,因此在这里使用了"道"这一词,它近似于菲利普·罗松·拉兹罗·勒盖萨著(大室干雄译)《道——悠久中国的生与造形》(象征博物志9,1982年,平凡社)中的意思。本书的副题亦同。

5.圣数曼陀罗
——《西游记》中数字的神秘性[1]

时间单位

翻开《西游记》,首先在第一回开头处就展开了深奥难解的时间论。即:

盖闻天地之数，有十二万九千六百岁为一元。将一元分为十二会，乃子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥之十二支也。每会该一万八百岁。

这里讲述的是时间单位，但仅以“元”和“会”还不足以说明问题，且不易理解，故在此做如下补充。

十一世纪北宋的邵雍，在其《皇极经世书》中详细地讲述了时间论，归纳如下：计算时间的单位从小到大有世、运、会、元。一世为三十年。这种计算方法自古通用至今，已不存在问题。十二世即三百六十年为一运，三十运即一万零八百年为一会。十二会即十二万九千六百年为一元。据朱子注称，初之一会天开，次之一会地成，再次之一会人诞生。在《西游记》中，紧接着前面的引文之后，有更为烦琐的说明，但基本上不过是对邵雍论点的详述。

在此，让我们暂且记住上面出现的四个数字，即，“三十(30)”、“三百六十(360)”、“一万零八百(10,800)”、“十二万九千六百(129,600)”。

三十六和七十二等

下面，让我们来接着看《西游记》。出生于花果山做了水帘洞美猴王之后，孙悟空来到西牛货州须菩提祖师身边学习变身之术，祖师问他：有三十六般和七十二般两种变身之术，你选择哪一种？孙悟空选择后一种，随祖师学习了“筋斗云”之术，即一个筋斗就能翻越十万八千里。后来，孙悟空施展此术十分活跃。请读者牢记这里出现的三个数字：“三十六(36)”、“七十二(72)”、“十万零八千(108000)”。说到“三十六”和“七十二”，会立即想起众所周知的《水浒传》里的人数，即聚集梁山泊的英难豪杰正好是天罡星三十

六人、地煞星七十二人，共计一百零八人。还有，孙悟空的根据地被称为“花果山福地，水帘洞洞天”，而在宋代以后的道教书如张君房的《云笈七签》卷二十七等处则称为“三十六洞天”、“七十二福地”。

孙悟空在习得七十二般变化术之后，随即开始作乱。他首先奔往东海龙王处巧妙地骗取了那件如意金箍棒，金箍棒重一万三千五百斤。“一万三千五百(13,500)”这个数字，有何根据呢？……

孙悟空的寿命

下面，看一下地狱里发生的事情。在地狱的森罗殿里，有一本叫“生死簿”的帐簿记载着大凡有生命的所有动物的寿命，狱卒们根据这个帐簿把灵魂带到冥府。孙悟空在喝醉酒睡去的时候被押解到冥府，他愤而检查了所有帐簿，在一本帐簿的一千三百五十号下发现了自己的名字，那里写到：“乃天产石猴，该寿三百四十二岁，善终。”读后，他勃然大怒，把包括其他猴子在内的那本帐簿用墨涂毁，其实这是在他梦中发生的事情。云云。在这里，又遇到了“一千三百五十(1,350)”和“三百四十二(342)”两组数字。

如果仅再举一例，那就是八十一难。

八十一难与十万八千里

所谓八十一难，指三藏法师为完成西天取经大业需遭遇的总难数。其内容，在第九十九回一行人已经取得五千四十八卷经典踏上归途后，由菩萨检查“难簿”验明。截止到菩萨检查帐簿时他们经历了八十难，因此菩萨说：“佛门九九归真。圣僧受过八十难，

还少一难，不得完成此数”。于是，命人把尚在归国途中的一行人坠落到通天河。

顺便指出，从长安到释迦所在的西天大雷音寺，距离是十万八千里，用时五千零四十天走完。十万八千里，相当于孙悟空一个筋斗云术翻越的距离。明代一里大约是560米，他一次翻越的距离相当于“60Mm，绕地球一周半”②。一Mm等于一百万米。

我们把以上出现的数字按从小到大的顺序归纳为表3。

表3 《西游记》中的数字

	数字	在《西游记》中的意义
①	12	十二支等。
②	30	作为时间单位的“世”。30年为一世。
③	36	三十六般变化、三十六洞天、三十六天罡星。
④	72	七十二般变化、七十二福地、七十二地煞星。
⑤	81	八十一难。
⑥	99	在第九十九回判明八十一难。
⑦	342	生死簿上记载的孙悟空的寿数。
⑧	360	作为时间单位的“运”。一运等于12世。
⑨	1,350	生死簿上标记孙悟空寿数的序号。
⑩	5,040	从长安到西天所需的天数。

	数字	在《西游记》中的意义
⑪	5,048	在西天释迦所赐经典数。
⑫	10,800	作为时间单位的“会”。一会等于30运。
⑬	13,500	如意棒的重量。
⑭	108,000	孙悟空一个筋斗云翻越的距离。也是从长安到西天的距离。
⑮	129,600	作为时间单位的“元”。一元等于12会。

佛教的数字

菩萨在检查三藏法师的“难簿”时说:“佛门九九归真。”确实,八十一这个数字具有佛教意义。如“八十一品思惑”、“八十一法”等等。

同样,“百八”这个数字,如“百八钟”、“百八数珠”、“百八烦恼”等,亦频繁地出现于佛教典籍。在日本亦因除夕夜的钟声而闻名的“百八钟”,为何是一百零八呢?有很多说法,有的说是来源于“百八烦恼”,有的说是由中国固有的十二个月、二十四节气、七十二候这几个数字相加而来。关于“百八烦恼”,有人认为是指六根(眼、耳、鼻、舌、身、意)针对六尘(色、声、香、味、触、法)产生的三种反映(好、恶、不好不恶)带来的十八烦恼,再加上三受(苦、乐、不苦不乐)所产生的十八烦恼,计三十六烦恼,又经过去、现在、未来三世变为一百零八;也有人认为,是由“十使(‘使’的意思是烦恼)”加上“九十八使”而来。

然而,一般认为《西游记》中的八十一难与《水浒传》中的一百

零八位英雄豪杰，其意义与上述具有佛教色彩的数字不同，它源于中国固有的数字观念。只是由于这些数字偶尔与佛教中的圣数一致，特别是就八十一难而言，由于菩萨曾说“佛门九九归真”，所以才只有这一方面被突出了出来。

是百八，还是一百八？

那么，中国固有的数字观念又是什么呢？让我们在探讨这一问题之前来注意一下中国人的数字表记法。

譬如，数字 108。现代日本人写成“百八”，读音也是“百八”。当然，在要求严密的银行等场合，也读作“一百零八”等。中国人写成“一百零八”，读音也是“一百零八”，十位数的“0”要读出来。在现代汉语里，“一百八”是 180 而不是 108。

同样，1008，在日语里一般读成“千八”，而在汉语中读成“一千零八”。如果读成“一千八”的话，就成了 1800。可是，如果是二位数 18 的话，亦读成“十八”，极少读为“一十八”。然而，在《西游记》和《水浒传》中却把 108 写成“一百八”、18 写成“一十八”，这与现代汉语不同。

日本人分别读成“十”、“百”、“千”的 10、100、1000 这三个数，中国人读成“一十”、“一百”、“一千”，可以说，中国人的数字概念更严密。

在《西游记》第十回，描写了因臣下魏征将泾河里的龙王斩杀而遭怀恨的唐太宗被龙王带到冥府的故事。与孙悟空在冥府遭遇的情形一样，值班的判官检查了标有死者寿数的“生死簿”。那里写着太宗寿命终结于贞观一十三年，其时正是贞观一十三年。然而，太宗被带到地狱错在冥府一方，所以判官急忙在一字上加了两

笔，改为三十三。这样，太宗的寿命便延长二十年，得以复生。

算木数字

李约瑟在《中国的科学与文明》第四卷《数学》中写到："这是从13到33的变化，即从𝍠到𝍡的变化。惟其如此，这必是用算木数字表示的。因为，如果是笔记数字上的变化则当然应该追加三划。"③可是如我们所见，即使是"笔记数字"，"一十三"再加上两划即是"三十三"，这恐怕是李约瑟拘泥于现代汉语把13写成"十三"，才产生这种认识的。所以，李约瑟关于《西游记》在这里用了"算木数字"的推测是错误的。但是另一方面，他的推测表明算木数字尽管缺乏表示十、百、千、万等位数的符号，但却可以正确地表记位数，这个功绩是大的。

我们来看一下算木数字的表记方法，13表记为𝍠、33表记为𝍡、36表记为𝍢、72表记为𝍣、99表记为𝍤，等等。可以想象，比如72这个数字尽管理解为70+2，但计算时有时会突发其想地分解成7+2这种算式。同样，由于数字108在读写时习惯上不用"百八"而是用"一百八"，因此尽管可以理解为100+8，但计算时有可能被分解成1+0+8这种算式④。

无视位数的加法

让我们再回到《西游记》上来，表3所列①～⑮的数字看似胡猜乱编毫无意义，实则并非如此。首先，让我们简单地验证一下100以下的数字。

① $12=3\times4=3\times2^2$

② $30=3\times10$

③ $36=9\times4=3^2\times2^2$

④ $72=9\times8=3^2\times2^3$

⑤ $81=9^2=(3\times3)^2=3^2\times3^2$

⑥ $99=9\times11=3^2\times11$

看得出来,所有数字都执着地归结到 3 和 9 上。关于 9 的倍数③~⑥,让我们试着用另一种方法作一个奇妙的计算……

③ $36\rightarrow3+6=9$

④ $72\rightarrow7+2=9$

⑤ $81\rightarrow8+1=9$

⑥ $99\rightarrow9+9=18,1+8=9$

这种忽视位数的计算是否成立呢?只要把⑦~⑮(非 9 倍数的⑪5048 除外)的数字都作一下如上加法运算就清楚了。

⑦ $342\rightarrow3+4+2=9$

⑧ $360\rightarrow3+6+0=9$

⑨ $1,350\rightarrow1+3+5+0=9$

⑩ $5,040\rightarrow5+0+4+0=9$

⑫ $10,800\rightarrow1+0+8+0+0=9$

⑬ $13,500\rightarrow1+3+5+0+0=9$

⑭ $108,000\rightarrow1+0+8+0+0+0=9$

⑮ $129,600\rightarrow1+2+9+6+0+0=18,1+8=9$

至此已经很清楚,参与了《西游记》创作的、前述嗜好隐秘学的人们,决非是毫无意义地罗列这些数字,而是以 9 为其出发点的。那么,数字 9 到底有什么含义呢?

毕达哥拉斯派的数字观

首先,让我们看一下希腊毕达哥拉斯派数理哲学中的隐秘性教义。当然,由于其大部分是靠口传承袭,所以就其全貌而言尚属迷团,仅有极少部分在曼利·霍尔的《秘密的博物志》中有所介绍⑤。据霍尔称,把旧约圣经和新约圣经中诸神的名字分别还原为希伯来文字和希腊文字之后,每个文字都可以替换成数值。并且,……

> 十位数以上的数,都可以还原为从一到十根源数中的某一个。这样,把诸神的名称翻译成数值性同义语的数,便都可以在初始数字一到十中的某一个数上赋予其某种神性的根据。这种方法是把按阿拉伯数字排列起来的数字逐一相加,如666为6+6+6=18,18又为1+8=9。在《默示录》中,数值144,000表示"获救"。这个数分解为1+4+4+0+0+0,其和是九。这样,巴比伦的幽囚和由此获救的人的数,就归结到拥有九这一象征数的人类身上了⑥。

进而,霍尔又依据古代文献对毕达哥拉斯式数的概要作了补充说明,其中关于数字9,有如下论述:

> 作为奇数的平方(3×3),"九"是最开始的数。九与"失败"、"不足"等相关联,因为它只差一个就是完全数十。这个数也被称为"人"数,因为人要经过九个月的胎儿生活。在九的关键词语中,有"大洋"、"地平线"等。在古人看来,这些词语象征着无止境。九是一个表示"无限"的数,因为除了极限数十再没有超过九的数了。九又被称作"境界"、"界限",因为它涵盖了所有的一位数。九还被称作"大气圈",因为如同大气包围着地球一样,九包含了所有的数⑦。

究于九

那么,在中国为什么推崇数字9呢?宋代蔡沈在《洪范皇极内篇》中说:

> 数,始于一,参于三(随付者众之意),究于九。九成于八十一,备于六千五百六十一。八十一为数之小成,六千五百六十一为数之大成⑧。

我们必须清楚,这一认识的前提是中国人对奇数和偶数的传统看法。

作为表示奇数的符号,在八卦的爻上,是为"—"。如此,用一支棒来表示的阳爻,是奇数的基本象征符号。偶数的基本象征符号是用两支棒构成的阴爻,即为"--"。因此,奇数也被称为阳数,一般认为奇数处于阴数即偶数的上位。

仅以10以下的数字即一位数就能充分表现出奇数即阳数的性质,这是中国人和希腊人的共同认识。因此,他们特别推崇10下面的这个既是最大数又是"作为奇数平方(3×3)数的最初"数的9。

不仅如此,中国人还熟知,所有9的倍数如果忽视其位数把构成该数值的数字相加,则都可还原为9。前文所举《西游记》中的数字,除了①②⑪之外其它都是9的倍数,如⑭108,000等于12,000×9,是9的倍数,并且108,000→1+0+8+0+0+0=9,被还原为9。

"九九"表的神秘性

我们在小学时代背诵的"九九"表,其中隐藏着绝对的奥妙,就连不是9的倍数的数字都指向9,还原为9。表4的A表是最常见的"九九"表,B表则把两位数都换成了一位数。例如:

$7 \times 5 = 35, 3 + 5 = 8$

$8 \times 8 = 64, 6 + 4 = 10, 1 + 0 = 1$

下面让我们来看一下像这样忽略位数而制成的 B 表。

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1	1	2	3	4	5	6	7	8	9
2	2	4	6	8	10	12	14	16	18
3	3	6	9	12	15	18	21	24	27
4	4	8	12	16	20	24	28	32	36
5	5	10	15	20	25	30	35	40	45
6	6	12	18	24	30	36	42	48	54
7	7	14	21	28	35	42	49	56	63
8	8	16	24	32	40	48	56	64	72
9	9	18	27	36	45	54	63	72	81

表 4A　普通"九九"表

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1	1	2	3	4	5	6	7	8	9
2	2	4	6	8	1	3	5	7	9
3	3	6	9	3	6	9	3	6	9
4	4	8	3	7	2	6	1	5	9
5	5	1	6	2	7	3	8	4	9
6	6	3	9	6	3	9	6	3	9
7	7	5	3	1	8	6	4	2	9
8	8	7	6	5	4	3	2	1	9
9	9	9	9	9	9	9	9	9	9

表 4B　还原成一位数的"九九"表

为了突出表 B 有趣的特征，我尝试在其中画出一个"井"字形的方框。这样一来我们发现，表 B 中所有数字的排列都指向 9，同时具有完美的协调性。其中，粗线框中的数字之和都归结为 9。例如：

$7 \times 4 = 28,\quad 2 + 8 + 10,\quad 1 + 0 = 1$

$7 \times 5 = 35,\quad 3 + 5 = 8,$

$8 \times 4 = 32,\quad 3 + 2 = 5$

$8 \times 5 = 40,\quad 4 + 0 = 4$

这四个数字在一个方框内，它下面框内的数字是：

$7 \times 6 = 42,\quad 4 + 2 = 6$

$8 \times 6 = 48,\quad 4 + 8 = 12,\quad 1 + 2 = 3$

再下面框内的数字是：

$7\times7=49$，　$4+9=13$，　$1+3=4$

$7\times8=56$，　$5+6=11$，　$1+1=2$

$8\times7=56$，　$5+6=11$，　$1+1=2$

$8\times8=64$，　$6+4=10$，　$1+0=1$

三个框内数字的配置如下：

1	5
8	4
6	3
4	2
2	1

因此，框内的数字分别合计为：

$1+8+5+4=18$，　$1+8=9$

$6+3=9$

$4+2+2+1=9$

可见，框内的数字最终都归结为9。

中国人之所以说“九为究”即“究极之数”，大概是因为他们对“九九”表的这一特征有充分认识的缘故。恐怕毕达哥拉斯派的人们也发现了这类表格中的妙趣，只是迄今为止我还没找到有关的文献记载。

以上，围绕数字9扯的太远了。这里，让我们再次回到《西游记》中的数字。

圣数129,600

前文列举了《西游记》中的数字，其中有一个是⑮129,600，作为一个时间单位它表示一元的年数。这一数字可做多种分解：

$129,600 = 10,800 \times 12 = 5,400 \times 24$ ⓐ

$129,600 = 45^2 \times 8^2 = 2,025 \times 64$ ⓑ

$129,600 = 360^2 = 36^2 \times 10^2$ ⓒ

$129,600 = 72 \times 36 \times 50$ ⓓ

$129,600 = 40^2 \times 9^2 = 1,600 \times 81$ ⓔ

$129,600 = 1,350 \times 96$ ⓕ

关于ⓐ算式，我们已经从时间单位世、运、会、元予以阐述过，重要的是人们已经清楚地意识到，129,600 是 12 和 24 的倍数。因为，这个算式中隐藏着十二支、十二月、二十四节气等日常生活中的时间单位。

ⓑⓒⓓⓔ几个算式都包含有乘方数要素，这一点引人注目。让我们回想一下，在前述蔡沈的文章中，把究极之数 9 的乘方即 $9^2 = 81$ 称为“数之小成”、$81^2 = 6,561$ 称为“数之大成”。除此之外，其它的乘方数也应予以重视。无疑，ⓑ$8^2 = 64$ 是指由八卦演变而来的、表示天地自然之变化的总数六十四卦，亦即八卦的倍数，这也具有重要意义。

前文已反复讲过，即使在中国民间ⓒⓓ中的 36 和ⓓ中的 72 也都是受到重视的圣数。特别是ⓓ，在这个算式里除了 36 和 72 之外还含有被称为“大衍数”的 50，这三个圣数的积 129,600 看上去格外神圣而又美丽。所谓大衍数，据说它与易经卜筮时使用的筮竹数——50 支一致，也是将阳数之和即天数 $1 + 3 + 5 + 7 + 9 = 25$ 与阴数之和即地数 $2 + 4 + 6 + 8 + 10 = 30$ 相加所得之和 55 的概数。当然，还有许多其它说法。宋元时代的炼丹家说，这个数字是

从天地数 55 当中减去五行之 5 而来的⑨。

ⓔ算式的 129,600 是 81 的倍数。ⓕ算式的 129,600 是《西游记》中的数字⑨1,350 的倍数。

柏拉图之数

西方也有一个数 12,960,000,它虽然与 129,600 位数不同,却是称做"柏拉图之数"的圣数。它主要可以做被如下分解:

$12,960,000 = 216 \times 60,000$ ⓖ

$12,960,000 = 360 \times 36,000 = 6^4 \times 10^4$ ⓗ

$12,960,000 = 3,600^2 = 60^4$ ⓘ

与前述中国的ⓐ~ⓕ不同,这里看到的是另一种美妙的分解⑩。一般认为,ⓖ中的 216 指人在母胎中的最短天数。这与前面毕达哥拉斯的解释(渡过九个月的胎儿生活)比较起来看很有意思。ⓗ和ⓘ相同,特别是ⓗ指代把一年计为三百六十天的巴比伦历法一个周期的天数。中国的"一元"为 129,600 年,如果以一年等于三百六十天计算,则是:

$129,600 \times 360 = 46,656,000$

这样一来,中国的一元表示的天数就比前者多出许多。尚且,在中国自古就推算出一年有 365.25……天,并因此把圆周定为 365°而不是 360°。这种计算方法一直延续到明朝。我在前文讲过,《西游记》开篇处说花果山顶岩石高三丈六尺五寸,这是源于天体的圆周三百六十五度(参见第一章 1 开头)。这样说的理由就在于此。

印度的柏拉图之数

在印度,也存在柏拉图之数。据定方晟在《须弥山与极乐》中

介绍说：

> 印度教徒认为，科达·瑜迦（黄金时代 1,728,000 年）、拖莱达·瑜伽（白银时代，1,296,000 年）、德帕拉·瑜伽（雙部时代，864,000 年）和凯利·瑜伽（浊恶时代，432,000 年）这四个阶段为一个轮回，周而复始永不停息[11]。

我们生活的现今仍然是于公元前 3102 年 2 月 17 日到 18 日夜间开始的，凯利·瑜伽年间。这一点姑且不论，引人注意的是拖莱达·瑜伽为 1,296,000 年，这与柏拉图之数 12,960,000 天以及中国的一元 129,600 年有着相同的意义。关于中国人的一元与“柏拉图之数”位数不同的原因，或许是因为中国人自古就认识到了这个数字的神秘性，或许是北宋的邵雍等对当时经由印度从西方传入的“柏拉图之数”作的擅自解释。虽然原因尚不明确，但我想可能是后者。

古代一元为 4617 年

就是说，中国把一元定为 129,600 年是距今较近的事，因为在更早一些的文献中一元的年数并不固定。成书于公元一世纪的《汉书·律历志》定一元为 4,617 年，二世纪王充所著《论衡》卷二十三《讀时篇》也沿用了这一划分法，他还把一元分为三统，一统为 1,539 年。可是，《后汉书·律历志下》却把一元定为 4,560 年。

其中，4,617 这个数字与《西游记》数字中的⑦342（生死簿上孙悟空的寿数）和⑨1,350（生死簿上标记孙悟空寿数的序号）的积是同一类。

$342 \times 1,350 = 461,700$

并且，这个数字理所当然地归结为 9：

$4+6+1+7+0+0=18$, $1+8=9$

还可分解为：

$461,700=5^2\times9^2\times19\times12=25\times81\times19\times12$

$461,700=3^2\times5^2\times6^2\times57=9\times25\times36\times57$。

等等，由此可以确认，这个数也是9及其乘方数81或36的倍数，尽管不能与“柏拉图之数”比肩，但也是一个非常美妙的数字。

如此看来，可以说《西游记》中的数字绝非胡猜乱编随意捏造，而是都做了细致周到的计算，并且煞费苦心地不让读者猜透。

5048的秘密

现在，只剩⑪5,048这一组数字没做计算了。这个数字是在西天接受释迦所赐经典的量数。关于其经典的细目，在第九十八回列举了三十五种名称和卷数，但其中既有真实存在的也有根本不存在的，而且即使是真实存在的经典，其卷数也不准确⑫。给人的感觉，似乎是为了凑齐5,048这个数。况且，在授予三藏法师经典之后，菩萨说：“共计得一十四年，乃五千零四十日，还少八日，不合藏数。”由此可见，5,048这个数字中似乎果真隐藏着某种秘密。

实际上，较之佛教，这个数字与炼丹术的关系更为密切。其根据很多难以一言概之，但大多是由铅汞冶炼时使用的几种物质的重量出发的。《参同契》讲，阳之铅的重量与月亮由亏到盈的时间即15天相当，是15两，阴之汞的重量与月亮由盈到亏的时间15天相当，也是15两⑬。从这一认识出发产生了许多不同的解释。

1两为24铢(一铢约为0.5克)，因此铅汞各自的重量都是360铢。不言而喻，对于中国人来说360是个圣数。可是，人们忽视24×15=360这一计算的根据，把使用铅汞炼丹时所花费的时间与

每月初一到十四日这一阳日数相乘，变成了 360 × 14 = 5,040。虽然这样也能炼出丹药，但是要炼成真正上好的丹药须在阴阳调和的初八这一天。这样由此产生的计算方式便是 5040 + 8 = 5048，可谓毫无新奇之处⑭。

总之，首先是提出 5,040 这一数字，然后加上 8 而得出 5,048，这一点与《西游记》第九十八回菩萨所言相符。与其说是相符，莫不如说是《西游记》吸收了炼丹术中的 5,040 + 8 = 5,048，并施以佛教意义上的粉饰而已。

八十一难的道教意义

《西游记》中出现的另一个值得注意的数字是⑤81。正如前文多次提到的那样，这也表示三藏法师经历的八十一难。关于八十一难的内容在第九十九回有所交代。在这里，也清楚地表现出人们因对(9 × 9 = 81→8 + 1 = 9 或 9 + 9 = 18→1 + 8 = 9)数字 9 的强烈而执着的追求引发的行为，乃至游戏般的牵强附会。

炼丹术也推崇 81 这个数字。炼丹家们非常喜欢用含有隐语的长篇诗词来表现炼丹术的过程，其中大多数是八十一首组诗。前文所举石泰的《还源篇》即是由八十一首五言绝句构成，其中有一句说“及至脱胎时，九九阳数足”，这与《西游记》第九十九回菩萨所言“九九数完魔划尽，三三行满道归根”、“佛门中九九归真”等正好完全照应。

除《还源篇》以外，这样的例子还有《修真十书》中的“养生篇”八十一章⑮、《金丹大成集》中的七言绝句八十一首⑯，以及混然子《还真集》中的“述符火还丹妙诀”八十一首⑰等等。

不仅如此，虽然与炼丹术无直接关系，但是有的道教经典在具

体列举八十一难之后，甚至又加上一种驱难的咒文。《元始天尊说药王救八十一难真经》[18]即是一例。如：

灵应药王扁鹊君，能救风寒暑湿难。

灵应药王扁鹊君，能救山岚瘴气难。

如此这般，诗中一口气列举了八十一难。

众所周知，宋代以后的道教经典是模仿佛教经典作成的，虽然模仿的相似程度不尽相同，但至少在形式上非常相仿[19]。可是，上述《救八十一难真经》等都冠以从五世纪左右起被尊为道教最高神的“元始天尊”这一名称，所以从表面上看显然与佛教毫无关系。如开头两句所见，这部经典列举的八十一难都是疾病、伤害等与肉体相关的灾难，这是一部仅此一册在手就可保证健康的、无与伦比的保健手册。

虽然如此，《西游记》中的八十一难概念，就是具体地发端于这种道教经典，并在此基础上又糅进了有关9的各种圣数意识而成熟起来的。

无绪之中的有绪

以上是我从炼丹术和道教的视角，尝试着对《西游记》中随处可见的、无章可循的种种数字作的解释。关于炼丹术和数字的关系，以古代的《河图》、《洛书》等为代表，需要进一步深入探讨的问题还有许多，恐于其过于烦琐而只好割爱。

然而，正如我初步尝试的验证，如若剥开泛滥于《西游记》中数字的杂乱无章性和胡乱编造的表面现象，可知在这些数字的背后是有一条严密的理论主线相互贯穿的[20]。

这就是以圣数“九”为核心的曼陀罗世界。我们能看到的只是

那些位于最外缘、看似毫无意义且胡乱编造的数字的泛滥。然而，这个圣数曼陀罗的世界不外乎是中国人漫长的宇宙论史经过有所顾忌的变容之后呈现到小说《西游记》之中而已。总之，长久以来我们都为《西游记》创作参与者们的故弄韬晦和秘教情趣所迷惑至深。

注：

① 本节是对拙稿《圣数曼陀罗——〈西游记〉中数字的神秘》"(《日本及日本人》1984年新春号，12～21页)做了大幅度增补和修改而成的(特别是关于⑪5048)。

② 高田诚二、大井美佐穗《单位的目录》(新生出版，1978年)86～87页。

③ 李约瑟《中国的科学与文明》第四卷(原著为第三卷。芝原茂、吉泽保枝、中山茂、山田庆儿译)《数学》(1975年，思索社)26页。李约瑟对阿瑟·韦利的《西游记》英译本即 A. Waley, *Monkey, by Wu Ch'êng-Ên*, (1942; London, Allen & Unwin)，106页将此处改为"three strokes"之后的英译词进行批评，但他批评的依据有错误。当然，阿瑟·韦利的译法是错误的。

④ 李约瑟说"中国人给所有最初的九个数字上附加位数成分进行反复。并且，其位数成分本身并非数字。"他还强调说"可以认为，商代的中国人正是最开始掌握了运用九个以内的数字自由地表现任何大数字的人们"(同上24页)。这一点对今后理论的展开十分重要。

⑤ 曼利·霍尔著(大沼忠弘、山田耕士、吉村正和译)《秘密的博物志》(象征哲学大系Ⅱ)(1981年，人文书院)35～39页(《毕达哥拉斯的数学》)。另外，关于阿拉伯式数字观念请参照伊斯拉埃尔·里加尔德著(片山章久译)《柘榴园》(世界魔法大全3)(1983年，国书刊行会)118～150页。

⑥ 同上39页。

⑦ 同上58页。

⑧ 《性理大全》卷二十四《洪范皇极内篇》一。

⑨ 前述《金丹大成集》(参照第二章3注⑯)卷九。此外，该书还根据《河图》数中的数字的排列(北—1，南—2，东—3，西—4。参见第二章1注②，

图 19B)做了说明。即是东西南北数字之和(1 + 2 + 3 + 4 = 10)与中央的五相乘(10 × 5 = 50)所得的积。

⑩ 这个柏拉图数字不能被 7、11、13 除尽。因此,自古巴比伦王国以来,7、11、13 被认为是不吉利的数字。James Hastings(ed.),*Encyclopædia of Religion and Ethics* (1956 ed.;Edinburgh,T.&.T. Clark),vol. IX,"Number"条目中,对包括柏拉图数字在内的西方世界的圣数观念做了详细介绍。

⑪ 定方晟《须弥山与极乐——佛教的宇宙观》(讲谈社现代新书 330),1973 年,讲谈社,115 页。

⑫ 作为实有其物而卷数不整的例子,有《涅槃经四百卷》、《大般若经六百卷》、《菩萨戒经六十卷》、《起信论经(大乘起信论?)五十卷》。另外,《法华经十卷》也许是指道教经典《太上中道妙法莲华经》十卷(收入《续道藏》㊤一~三)。参照前述福井文雅论文《道教与佛教》(参见第二章 4 注⑳)110 ~ 112 页。

⑬ 前述《周易参同契》铃木由次郎译注(参见第二章 2 注④)89 ~ 91 页。

⑭ 参见前述《仙学辞典》(参见第二章 4 注⑫)正集 43 页、续集 11 ~ 12 页。其中亦有很多出处不明,有待今后考证。

⑮ 《道藏》洞真部㊥中所载《杂著捷径》卷二十。

⑯ 前述《金丹大成集》(参见第二章 3 注⑯)卷十所载。

⑰ 前述《还真集》(参见第二章 3 注⑫)卷下所载。

⑱ 前述《续道藏》㊦四所载。

⑲ 参见前述福井文雅论文《道教与佛教》105 ~ 117 页。

⑳ 在中国古代典籍中,出现频率最高的圣数是 36 和 72。近年来,对这些数字进行论述的学者有所增加(例如,朱祖延的《释十二、三十六、七十二》,载于《中国语文》1978 年第四期,248 ~ 252、257 页;叶九如的《再说"十二"》,载于《中国语文》1979 年第五期,381 ~ 382、347 页;铃木修次的《数的文学》,1983 年,东京书籍等等)。然而,这些论述多停留在列举事例并依据文献认证其为实际数字还是概数,而一般没有涉及到数字本身的神秘性及其理论。中国学普遍存在着把好端端的材料糟蹋掉的现象,对于数字的研究也一样,令人叹息。

第三章 《西游记》的社会学

1.星的化身——中国古代的夜空

天界的官僚制度

今天,孙悟空"大闹天宫"的故事已经从《西游记》中独立出来,以京剧或动画片等形式为人熟知。在故事中,孙悟空必定获胜,而玉帝麾下为数众多的神仙却黯然失色。堂堂天界却被一只猴子搅得颇为凄惨(参见第二章3)。尽管是天界,毕竟是人类想象力的产物,因此可以说它基本上是地上世界的翻版。这样看来,既然中国人在地上世界确立了强大的官僚机构,那么在天界肯定也有一套受律令礼仪制约的等级官僚制度。

然而,即然是天界,可以设想大多数神仙就是星星的化身。并且,若干个真实存在的星星确实变成为神仙,被置于玉帝的支配之下。关于《西游记》中天界的神仙,最好还是从我们现今仰望夜空所看到的星星出发去接近它们。

中国人对星座的观测

很久以前,中国人就对星星进行了观测和记录。溯本正源,西方的星座可以追溯到遥远的美索不达米亚时代,但它与中国的星

座完全不是一个体系。在此,不去追究其详细情况,只以几个最基本的事实来论述一下中国人与星座的关系。这可以帮助我们了解《西游记》中出现的、星星化身的来历。

第一,中国人在公元前五世纪的战国时代就注意到了五个行星的活动情况,特别是发现了木星环绕恒星运行的周期是十二年,并因此使他们观测星座的技术获得飞跃性的进步。

第二,通过对木星活动的观测,发现了位于黄道附近的星座,并将其划分成二十八个星座。这就是所谓的二十八宿①。

第三,对天的北极周围给予特别关注,观测到了以北极星为中心的紫微垣,并确定了以紫微垣为首的所谓三垣。

关于中国的星座,许多人通过文献了解到了上述情况,但是由于其名称烦琐,因此人们往往避开它,不去把它与今天所讲的星座进行联系。现今,特别是在我国的城市,夜空污染严重不适合观测星星,但偶尔也会出现晴朗美丽的夜空有星星闪烁。届时,希望大家想想中国的星座。

五星与五行

首先,说起行星,当然是指与太阳的距离、按照从近到远的顺序排列的水星、金星、地球、火星、木星和土星。至于更远的天王星、海王星和冥王星,由于用肉眼无法看到,所以在古代还没有被发现。包围着地球的五个行星分别起名为水、金、火、木和土,这不能不让人想起前面反复讲过的五行。五行是掌管天地自然运行及变化的五大要素,因此五行也被反映到天界的行星上。作为五行的体现,五行星即五星当然有其各自分担的方位和作用,而且还有支配它们的帝、帝之下的臣以及神。不仅如此,与五行对应的五

常[2]也与五星对应。为了明了起见，现根据《淮南子》卷三《天文训》和《汉书·天文志》等，将这种对应关系制成表5。

我们从前文的论述可知表5的基本意义。只不过，表中“帝”和“宰相”栏中的内容与第一章3《龙的化身》所述守护四海之神稍有差异。就是说，直到唐代中期，担任守护四海之职的神分别是句芒（东海）、祝融（亦称为炎帝。南海）、蓐收（西海）和颛顼（北海）。

表5 五行星

五星	方位	神	帝	宰相	禽兽	历日	五常	主要职责
木星	东	岁星	太皞	句芒	苍龙	甲乙	仁	以规（罗盘）治春，依其所在而定国之存亡。
火星	南	荧惑	炎帝	朱明	朱鸟	丙丁	礼	以衡（称）治夏，乱无道之国。
土星	中央	填星	黄帝	后土	黄龙	戊己	信	以绳（墨线）治四方，统治各国领土。
金星	西	太白	少昊	蓐收	白虎	庚辛	义	以矩（尺）治秋，依其出没而定兵乱。
水星	北	辰星	颛顼	玄冥	玄武	壬癸	智	以权（砝码）治冬，依其出没而定气候与作物。

木星与占星术

五星中最重要的星，是亦称为岁星的木星。在古希腊，它被归结到奥林匹斯山的最高神宙斯（英语叫朱庇特）；在印度，它也被归结到最高神即因陀罗[3]。因此，木星的运行被认为决定天下国家

的存亡,并被确定为占卜吉凶的依据。木星是占星术的出发点。如果以木星为依据的占星术盛行,则容易使人陷入迷信之中。因此,后汉王充在《论衡》第二十四卷《难岁篇》中,对这种占星术的根据进行了冷静的批判④。王充犀利的目光值得尊重,但是另一方面,如果没有占卜人间政治和人事经纬的占星术,或许就不会有中国天文学的发展。

有时,木星会降临人间,其它四星亦然,只是被按照人间的等级制度作了安排。成书于七世纪唐初的《晋书·天文志》中写到:"岁星降为贵臣;荧惑降为童儿,歌谣嬉戏;填星(镇星)降为老人妇女;太白降为壮夫,处于林麓;辰星降为妇人。"

木星降为贵臣的典型例子,是公元前二世纪曾服侍于前汉武帝的东方朔,在他为人臣子的十八年间木星没有显现,汉武帝在东方朔死后得知此事,才想到他就是木星。即便事实并非如此,但由于有关东方朔的传说很多,让人觉得似乎确有其事⑤。

限于篇幅,不可能照这样将五星的所有情况写出来,在这里只让我来谈谈与《西游记》渊源甚深的金星。在这部小说中,金星是最先出现的星。

太白长庚星

《西游记》第三回讲到:孙悟空在大闹东海龙王的水晶宫之后,又在冥府胡作非为,尝尽苦头的东海龙王和冥王跑到天界向玉帝状告他。在玉帝召集诸神商议对策时,提出怀柔妙策的就是太白长庚星,即金星。他主张采取招安之策,把孙悟空传唤到天界给予适当的官职,以此将其看管起来。这是朝廷平定谋叛者和盗贼等时常用的手段。玉帝立即采纳这一计策,派金星任招安使者奔赴

花果山水帘洞。

金星，在希腊指家喻户晓的美女神维纳斯，在中国则专事发动战乱。前文提到的《淮南子·天文训》和《汉书·天文志》中说：金星将现而不现、不该逝而逝，则天下战乱休。反之，金星将逝而不逝、不该现而现，则天下大乱、及至亡国。

《汉书》说，金星现于白昼，则"天下革、民易王"。又说，若金星在白昼里可与太阳争光，则"强国弱、小国强、女主（女帝或女王）昌"。十一世纪中期，欧阳修等著《新唐书》，运用这一理论解释了唐代中期武则天（即则天武后）发动的武周革命。[1]

在该书《天文志三》，永隆元年（680）五月条目下，有"太白昼见经天。是谓阴乘阳，阳君道也"。当时，武则天还是高宗的皇后，但已经掌握了实权。四年后，武则天推翻皇室正式做了武周帝国的皇帝。

另外，有记载说，在高宗之前的太宗治世时，也曾出现过太白现于白昼的现象。这又与已在太宗后宫中的青年武则天联系起来，成为《汉书》所说"女主昌"的佐证⑥。

《西游记》中的金星不是什么大人物，但他在避免由孙悟空引起兵乱上发挥了作用，在这一点上，可以说是沿袭了古书上的说法。后来，在孙悟空西天取经途中，金星时而向他们通告前方将要遇到的妖怪，时而在他们同伴之间发生矛盾时进行调解。

金星也被称做长庚。古代，《诗经》的《小雅》《大东》第六章说："东有启明、西有长庚。"所谓启明，指拂晓时最亮的星；所谓长庚，指傍晚时最亮的星。古人认为这是两颗不同的星。在希腊，也是被分开称呼的，拂晓时最亮的星叫启明星或晓星（Phosphorus 或 Lucifer），傍晚时最亮的星叫长庚或黄昏星（Hesperus）。

说起以这颗星的名称来命名的人物，有大名鼎鼎的李白，他的字即是“太白”。但《西游记》中的太白长庚星的“长庚”却常见于宋代以后道士的名或字当中。例如，南宋的白玉蟾真人本名为葛长庚，十六世纪末明代的陆西星的字曰长庚。特别值得注意的是，后者的名（西星）和字（长庚）二者完全吻合。据推断，陆西星这位道士就是《封神演义》的作者，因该书是一部与《西游记》同时代的小说，故而在下文还会提到。

在《西游记》中，金星之外的行星都没有出现。至少，像即使在普通人看来也是一目了然的火星，似乎可以进入小说之中，但事实上却没有。因此，让我们把目光移向恒星，而且是北极星周围的星座。

紫微垣

勿容待言，在这一带的星座中，自古至今为所有民族熟悉的是北斗七星。北斗七星也与《西游记》有着很深的因缘，我们可以先从上文已提到其名称的紫微垣谈起。

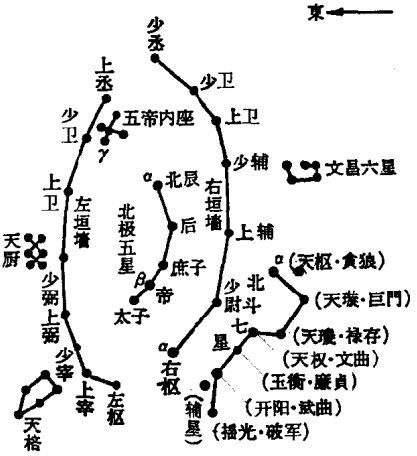


图 32 紫微垣及北斗七星

首先，请看图 32。这幅图是以十一世纪北宋的苏颂著《新仪象法要》所收星座图之一“紫微垣星之图”为蓝本，加以修订而成。《新仪象法要》这部书收录了现存最早的、中国人绘制的星图。

紫微垣由以被称为北极五星的皇帝一族为中心，包括守护在其东西两侧的左垣墙和右垣墙，以及附属于各自内外两侧的众多星星构成。共有一百数十个，下图只举其主要的。

不断变迁的北极星

在上图中，位于中央的北极五星与现今小熊座的小柄勺几乎处于同一位置，但由于后和庶子的位置发生了偏离，已构不成小柄勺的形状。北辰是小熊座的 α 星，即现在的北极星。小熊座的 β 星叫帝星，是在北辰以前充当北极星角色的 Kocab。据说，Kocab 是阿拉伯语，意思是“星”，可见东西方都很推崇这颗星。

众所周知，地球以 25,800 年为一个周期做头摆式运动，因此天空中北极附近的星轮流充当北极星。在公元前 1100 年前后，帝星距天空中的北极最近。在此之前，则是天龙座的 α 星 Thuban 充当北极星。在紫微垣上，Thuban 相当于右垣墙的右枢。顺便指出，现在的北极星(Polaris)于 2102 年距天空中的北极最近，此后逐渐远离，不久将由仙王座的 γ 星 Alrai 替代。γ 星位于紫微垣内部的五帝内座上。

建于公元前 2170 年前后的埃及胡夫金字塔，在其塔心的“国王的房间”上方，有一个朝天开着的洞。这个洞就是为了观察当时的北极星即龙座 α 星 Thuban 的。据说，在当今的美国新墨西哥州，有一位美术家正在建造一座“星轴线”的筒状建筑物，从其楼梯上下可以观察到 25,800 年间所有轮流充当北极星的星星⑦。

总之，以皇帝一族为中心，在其左右分列着担任其臣下的官僚们，地上的这种组织被原封不动地搬到了天界，在天界再现了这一世界。如此合情合理且令人感慨万千的真理，清清楚楚地呈现在

我们眼前。

充当帝车的北斗七星

天界的皇帝即帝皇，有时也会走出紫微垣这座宫殿（也叫紫微宫），行幸各地，这时他乘坐的帝车即是北斗七星。为了明白起见，图 32 大熊座 α 星 Dubhe 即天枢以下各星均标注了名称，括号内的天枢、天璇、天玑、天权、玉衡、开阳、摇光都是中国传统的名称，《史记·天官书》以下的正史天文志均循此例⑧。同在括号内的贪狼、巨门、禄存、文曲、廉贞、武曲、破军，则是兴盛于唐代的密教佛典中的名称⑨。

道教吸收了密教的许多东西，还原封不动地继承了以北斗七星为主的名称以及与此相关的传说中的信仰等。而且，其中有相当一部分渗透到了《西游记》乃至《水浒传》中。

譬如，在《西游记》第三回，玉帝采纳了太白长庚星的怀柔孙悟空之计，立即命人起草招安诏敕，此人就是文曲星。又如在第四回，孙悟空与太白星一起来到天界后，有人向玉帝进言让孙悟空做弼马温（马厩值班人），此人就是武曲星。

至于《水浒传》，在其《引首》中讲了北宋仁宗太子时代的一桩怪事，即化作老翁的金星，在哭闹不止的太子耳边耳语“文有文曲、武有武曲”，太子顿时止住了啼哭。《水浒传》中又说：“此乃玉帝遣紫微宫二星前来辅佐天子”，文曲星降生为包拯、武曲星降生为狄青。

道教的北斗七星

然而在宋代，道教对北斗七星做了更为复杂的神格化乃至人

格化处理。在前文多次提到其名称的北宋代表性道教书籍《云笈七签》卷二十四《日月星辰部》中,北斗七星竟变成了北斗九星,而且天枢以下各星都有另外一个名称[10]。所谓九星,即紧邻开阳星(或曰武曲星)的辅星 Alcor 的加入尚可理解,而加入的另一颗星——弼星究竟是指什么则不知所云。所谓北斗七星,当然是指分布于大熊座胴体到尾部的星星,因此弼星也许是指位于大熊座熊尾处,亦即图 32 天玑星右侧的 Alkaphrah 星。

在阿拉伯,辅星因其常被用来检查士兵的视力而知名。在中国,辅星同样是自古就被人认知的。山东省武梁寺的石雕上刻有北斗七星图像,上面绘有状如欧洲天使形象的辅星。

正如第二章 5"圣数曼陀罗"所述,北斗"七星"变成"九星",这大概是人们对数字 9 的执着或信仰的体现。极端地说,因为只要凑够九星即可,故而既然把真实存在且为人熟知的辅星定为第八星,那么只须做一唯心的处理便可编造出第九星了。这样,由辅星类推出弼星即是必然的结局。

这同样适用于包括北斗七星在内的五斗星君。在东斗、南斗、西斗、北斗、中斗这五斗星君中,除北斗外,只有二十八宿之一的南斗六星是真实存在的。南斗六星仅指射手座中俗称"奶匙"的弓矢。在这里,再次看到了由真实存在的北斗和南斗进行类推,进而编造出东斗、中斗和西斗这种唯心的处理方式,这即是构成炼丹术隐秘主义根基的精神。许多论述道教的著述都忽略了这一点,故而在此加以重新强调。

踏北斗

如果进一步追述北斗七星,从其与《西游记》的关联来看,不可

忽视的是作为道教重要仪式的“踏北斗”。在第四十七、六十九和八十七回，孙悟空乃至猪八戒都是脚“踏北斗”。特别是在第六十九回，孙悟空“步罡”(罡为北斗)的场面十分有趣，他命猪八戒立于其左侧做辅星、沙悟净立于其右侧做弼星，而他自己则居中“步罡”且咕咕哝哝地念咒语。在这里，前面讲到的辅星和弼星都出现了。如图 32 所示，辅星位于七星的左侧。所以，我的推断似乎是正确的，即位于七星右侧的 Alkaphrah 星也许就是弼星。

踏北斗仪式

那么，“踏北斗”究竟是一种什么样的仪式呢？至今，在台湾和香港举行的程序繁琐的道教仪式中仍然保留着踏北斗仪式。在大渊忍尔的《中国人的宗教仪式》[11]中，我们可以看到关于道教仪式的详尽报道，在此仅从中举出一例。

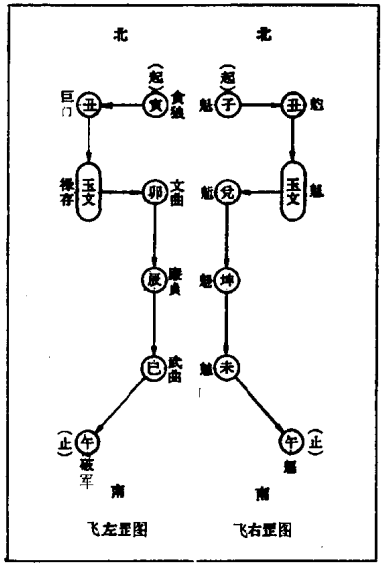


图 33 “踏北斗”之一例

在众念右解秽灭魔灵章即天地自然咒(净天地神咒)之间，功持盂首先点指踏飞左罡。踏毕，挥剑指在盂上书“霊”(玉清讳)字。继而是飞右罡。踏毕，挥剑指书“靈”(上清讳)字。两罡亦合称为北斗阴阳罡。次踏九凤破秽罡，书“霸”(太清讳)字。最后，书“滩”

字[12]。(下略)

让我把这里所说的飞左罡和飞右罡图(图 33)一并附上[13]。

在这幅图中,有多处令人不能理解,另外似乎还有许多"踏北斗"仪式在该报告中看不到[14]。总之,令人感兴趣的是,无论是在《西游记》中,还是在现今台湾和香港,都可看到沿着北斗七星的星象渡步的仪式。它可与密教的北斗七星信仰流传至今这一事实相比肩。

另外,猪八戒也与北斗七星有着很深的因缘关系,对此我已在《孙悟空的诞生》一书中谈到[15],故此处不再赘述。

太微垣与天市垣

行文至此,本该进入二十八宿,但作为对紫微星的一个补充,让我们先对与紫微垣一起构成三垣的太微垣和天市垣略做介绍。

位于图 32 北斗七星之上的文昌六星,可谓天上的六处官厅。当然,六星分别都有各自的名称和职责,此处从略。这六星与《西游记》第三十六回仅出现其名字的文昌开化君(即文昌帝君)无直接关系,但却是很有名的星。顾名思义,左垣墙左侧的天厨,是皇帝一族的膳房。天厨消失或被流星侵犯,就会出现饥荒。天厨之下的天棓即为近卫。从天龙座来看,它是所谓"龙的金刚石"。在印度神话中,指被 Vishnu 神斩落的魔王 Rāhu 的首级[16]。

太微垣,是以乙女座上半身为东垣、以狮子座下半身为西垣的"天子之庭、五帝之座、十二诸侯之府"(《晋书·天文志》)。它的中央有称为"五帝之座"的帝星,相当于狮子座 β 星。所谓五帝 ,指以皇帝为中心的东方苍帝、南方赤帝、西方白帝、北方黑帝,这五帝的帝座理应设在太微垣中央。

天市垣把武仙座和蛇遣座紧紧地围合在一起为东西垣，垣上部配置蜀、巴、楚等国，而这些国家的朝贡品需献于位于中央的帝星（武仙座 α 星）。

二十八宿入门

流行至今天的西方占星术，是以将天空的黄道平均按 30 度分割而产生的十二宫、和沿着黄道分布的十二个星座为基础的。古代中国人则选择了天空赤道附近的二十八个星座，称之为二十八宿。对此，不一一介绍，详情请参见表 6[17]。在表中，所谓距星，指"位于各宿最西端的大星"；所谓赤道宿度，指"从某一宿的距星到其正东方另一宿的距星之间的赤经差"。"赤道宿度"一栏下的"观测"，是西汉武帝太初三年（公元前 100 年）的观测值（不过，当时人们认为圆周度与一年的天数相同，是 365.25……度，所以换算成了 360 度）；所谓"计算"，是公元前 100 年赤道宿度的计算值[18]。

表 6 二十八宿表

宿名	距星		赤经	赤道宿度 观测	赤道宿度 计算	误差
角	室女座	α	174.°35	11.°83	11.°71	+0.°12
亢	〃	κ	186.06	8.87	8.82	0.05
氐	天秤座	α	194.88	14.78	14.71	0.07
房	天蝎座	π	209.59	4.93	5.31	−0.38
心	〃	σ	214.90	4.93	4.51	+0.42
尾	〃	μ_1	219.41	17.74	19.06	−1.32
箕	人马座	γ	238.47	10.84	10.28	+0.56

宿名	距星		赤经	赤道宿度 观测	赤道宿度 计算	误差
斗	人马座	ϕ_1	248.75	25.63	26.35	−0.72
牛	山羊座	β	275.10	7.89	7.74	+0.15
女	宝瓶座	ε	282.84	11.83	11.74	0.09
虚	〃	β	294.58	9.86	9.40	0.46
危	〃	α	303.98	16.76	16.28	0.48
室	飞马座	α	320.26	15.77	16.56	−0.79
壁	〃	γ	336.82	8.87	8.36	+0.51
奎	仙女座	ζ	345.18	15.77	15.79	−0.02
娄	白羊座	β	0.97	11.83	10.92	+0.91
胃	〃	35	11.89	13.80	14.72	−0.92
昴	金牛座	17	26.61	10.84	11.06	0.22
毕	〃	ε	37.67	15.77	17.78	2.01
觜	猎户座	ϕ_1	55.45	1.97	1.17	+0.80
参	〃	δ	56.62	8.87	7.72	0.15
井	双子座	μ	64.34	32.53	32.76	−0.23
鬼	巨蟹座	θ	97.10	3.94	4.01	0.07
柳	长蛇座	δ	101.11	14.78	14.77	+0.01
星	〃	α	115.88	6.80	6.71	0.09
张	〃	υ	122.59	17.74	17.09	0.65
翼	巨爵座	α	139.68	17.74	17.94	−0.20
轸	乌鸦座	γ	157.62	16.76	16.73	+0.03

由于此表难以理解，因此我绘制了图 34 以期明了。该图与图 16 有所重复，但该图是以二十八宿为核心内容的。值得一提的是，该图的方位如同面向南方仰望天空，左侧为东。

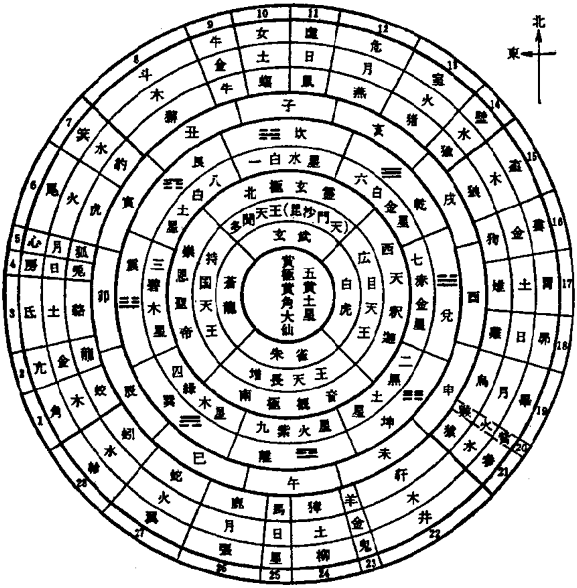


图 34 二十八宿、十二支、八卦、九曜等对照图

如图所示，从东南方的角宿起，二十八宿正好绕天一周，一般分为东、北、西、南各七宿。在古代，它们似乎是与四兽对应的，但是只有东方七宿与白虎的对应关系是清楚的。南方七宿与朱雀或朱鸟的对应关系在文献上有记载，但在星象上却不清楚。以上事实，在拙著《中国的妖怪》中已论及，故不再重复[19]。

二十八宿中的动物

尤其引人注目的，是图34从外侧（标有数字的圆不计在内）数起的第三个圆。例如：1“角木蛟”、2“亢金龙”等，依此类推。不必说“角”和“亢”等是二十八宿名称，其次的“金”和“木”等是在五星之上加“日”和“月”构成的七曜。在现今，我们日本人仍在使用七曜。

那么，第三个圆上的“蛟”和“龙”等，究竟指什么呢？环视一圈，大都是我们熟悉的兔、狐、虎、和牛等动物，当然也有獬和獍等假想动物。狢即狸，犴是一种野犬，獐即麋。然而，这些动物与二十八宿之间有什么联系呢？另外，这些动物与十二支上的动物之间的对应关系也很有意思，令人不能释怀。

十二支与三十六禽

在前文提到的隋代萧吉《五行大义》卷五《论三十六禽》中，描述了十二支上的动物在一日内的三次（朝昼暮）变化。这种现象被称为三十六禽，如表7所示。表7采纳了佛典《本生经》的说法，并非十分严谨。例如，子在辰时为燕、昼时为鼠、暮时为蝙蝠。这些动物也与二十八宿相对应，但由于28与36两个数字不符，所以表7中标有*、**符号的动物是缺失的。表7标有*、**符号的动物共有十二种，但其中有变动，例如卯之辰时的猬缺失而代之以狐、戌之暮时的豺被亥之暮时的獍取代。所以，完全缺失的是标有**符号的八种动物（参见图34）。

表7 十二支与三十六禽

十二支	朝	昼	暮
子	燕	鼠	伏翼(=蝙蝠)
丑	牛	蟹*(后变为獬)	鳖**(=甲鱼)
寅	狸**(一说为暮)	豹	虎(一说为昼)
卯	猬*(一说为狐)	兔	貉(一说为鹤)
辰	龙	蛟	鱼**
巳	蟮**(蚯蚓、鳗)	蚓	蛇(一说为昼)
午	鹿(一说为昼)	马(一说为朝)	獐
未	羊	鹰**	雁**
申	猫**(后变为犴)	猨	猴
酉	雉	鸡(一说为朝)	乌
戌	狗	狼	豺*(一说为獍)
亥	豕**(一说为昼)	獾**	猪(一说为獍)

三十六禽中究竟是从什么时候开始缺失八种,从而与二十八宿联系在一起的,具体时间并不清楚。估计是在宋代以后。可是直到很久以后,正史的天文志中从未出现过"角木蛟"之类的称呼,而是一直因循着角宿、角星等传统说法。因此我认为,"角木蛟"这一称呼肯定是发端于道教的民间信仰[20]。

二十八宿与军队的布阵

对于《西游记》的读者来说,更为有趣的是二十八宿及其它星星与军队布阵的关系。这一点,在第五回,天兵十万之众受玉帝之

命将孙悟空的根据地——花果山围了个水泄不通，其中最具夺目异彩的阵容就是二十八宿[21]。在小说成书之前的《西游记杂剧》中，此处也有二十八宿出场。

不仅是《西游记》，在《水浒传》第八十七回，与宋江军队作战的辽国兀颜统帅率领的军队中也有二十八宿将军。二十八宿，按方位分为东、北、西、南各七宿；按七曜分为以四宿为一组的七组，例如四木禽星包括角木蛟、斗木獬、奎木狼、井木犴。如此，运用二十八宿自然可以排布出各种阵势。

明末天启年间(1621—1627)出版的茅元仪著《武备志》(共260卷)，是一部可通晓明代兵制的百科全书。在该书卷五十二至六十七中，以图解的形式介绍了从古代到宋代著名将领的布阵图。其中既有三国诸葛孔明和唐初李靖的，也有其后人在此基础上略作变化的布阵图。由此可知，《水浒传》中的“九宫八卦阵”等绝非虚构，而是在兵法史上实际存在的。

就是说，我们看到的十二支、十干、五行以及八卦的方位配置(参见图16)和九数八卦方阵(参见图18)均被运用于实战，并分别被作为一种布阵的规范而得到认可。换言之，这意味着用于阐述天地自然运行规律的宇宙观中的抽象概念，在战争中排兵布阵这一极其现实的场合是充分地发挥了作用的。

不仅是《水浒传》，在基本与《西游记》同时代的小说《封神演义》中，也出现了大量有着恐怖名称的布阵，其原理基本上是上述宇宙论的排列方法。

二十八宿军旗

然而，《武备志》对二十八宿在实际布阵中是如何配置的，没做

任何记载。不过,在其第九十九和一百卷《旌旗》中,对军队在实战中使用的军旗作了图解。在这里,不仅描绘了所有的二十八宿旗,而且标注着旗下所属的将军姓名,大概都是明末的真实人物。现在,让我们从二十八宿旗中选出尾火虎、斗木豸[2]、井木犴和翼火蛇四宿,图示如下(图35)。

①尾火虎 ②斗木豸

③井木犴 ④翼火蛇

图35 二十八宿旗(选自茅元仪《武备志》)

每幅图的右侧都绘有道教特有的、具有隐秘色彩的象征物——符,左侧绘有动物,左上方标示了各宿的星象。譬如,尾火虎的尾宿与天蝎座的尾巴完全一致。在该图中,如若将两条端线的划法错误修正,那便就是尾宿。如前所述斗木豸,就是人马座上的奶匙星即南斗六星,虽然斗的形状有些奇异,但确实是斗宿。井木

豺的井宿为双子座的腿部,这个星象绘得完全正确。翼火蛇的翼宿为海蛇座背部上方巨爵座的主干部分,虽然该图的上端绘出了多余的成分,但星象基本上是正确的。

在《西游记》中,二十八宿并不占有显要位置。在第九十二回,为了降服犀牛怪,孙悟空曾向前文提及的四木禽星求助。但其中的奎木狼却是个胆小鬼,他在第三十一回因惧怕孙悟空而躲藏在山谷中,结果受到玉帝的惩罚。另外,昴日星官是唯一能够降服蝎精(第五十五回)的星,但他原本是毗蓝婆菩萨之子。说起来,不知为何他没被写为"昴日鸡",而写为"昴日星官"。

九曜星与南极寿星

关于二十八宿,赘述到此为止。接下来是九星和南极寿星。关于九星,在《西游记》中只是提到了其名,并不显赫。可是,如果我们认真观察图34内侧第四个圆以及圆中的"五黄土星",便会发现南方"九紫火星"中的"九"和"火"与《洛书》中的"九数八卦方阵"相一致。只不过从色彩上看,如北方本应为黑色,但却不知何故位于正北的却是"一白水星"。关于这一点,由于极其烦琐从略[23]。

如前文所述,南极寿星是指南方天空遥远的船底座α星 Canopus 即老人星,它是天空中仅次于天狼星的第二亮星。在日本和中国的大部分地区,只有在岁末年初的深夜才能在南方的地平线上隐约可见。因此,人们认为即使只看到一眼这颗星,人就会长寿,所以也称之为"寿星"[24]。正因为这颗星如此珍奇,所以它不仅成了民间信仰的对象即七福神中的寿老人,而且还是许多画家的画题[25]。在刊行于明末的《西游记》李卓吾批评本第七十九回中,绘有一幅南极寿星的插图。请注意他的额头很长,虽然不及七福神

之寿老人[26](图 36)。

图 36 南极寿星(选自李卓吾批评本《西游记》)

西方的星座与神话剧 至此,就中国的星讲了很多。对于把《西游记》作为小说来欣赏的读者来说,这些也许毫无意义。譬如,即使不知道二十八宿与今天的哪个星座相对应,也不会对阅读小说造成任何妨碍。

然而如前所述,古代中国对星座的确定,反映了地上的政治机构。这在紫微垣上表现的最为典型,它在天空中清晰地再现了皇帝一族为顶点的群臣之间森严的等级制度和职责分工。相反,西方的星座则完全被描绘成一幅动态的星象图,它是先有神话中的剧情,此后才是剧中主人公们升入了天空。

譬如鲸鱼座,它是一个比二十八宿中的娄宿和胃宿更遥远的、通向黄道另一面的巨大星座。从星座图上看,与其说它是鲸,莫不如说是一个仅有前肢、而尾巴如蛇的海怪。在巴比伦的创世神话中,它是称为蒂亚马特的可怕的天龙(即龙),但仅从星象来看却很难想象出那样的形象。但是,如果把隔着黄道位于其上方的仙女座(其中的一部分是壁宿和奎宿)与位于其东侧的英仙座组合起来看,我们眼前就会浮现出一幕著名的神话剧——安德洛墨达被铁链捆缚在海里的岩石上,海怪向她袭来。在此千钧一发之际,帕修斯击退海怪救了她。前者是仙女座,后者是英仙座[27]。就是说,剧中极富动感的画面被贴到天上。

中国的星座与地上的伦理

另一方面,中国的星座虽然其名称与形态的对应相当清晰,但由于受到森严的等级制度的束缚,所以最终是静态的,缺乏动态的情节。这种现象与中国绘画史上只有通俗小说中的插图才去描绘剧情这一事实是相辅相成的[28]。

然而,作为地上组织在天空中的再现,中国的星座又基于同样的理论被折射到地上组织中来。星座被应用于以严密性和时效性著称的军队组织中,是合情合理的。

前文所举《武备志》对当时用于战争的占星术也作了详述。我们知道,占星术盛行会使人陷入蒙昧的迷信之中。该书卷一百八十七中关于二十八宿的解释,就针对七曜与动物进行组合(例如角宿与木和蛟的组合)时的相互间力量关系,作了异常繁杂和牵强的解释。对此,素有牵强附会之嫌的《西游记》也是小巫见大巫,作了很敷衍的处理。但是,应予强调指出的是,天上的官员即作为玉帝

属下的星官，前述星星的化身对于《西游记》来说是必不可少的。

另外需要指出的是，除了变做黄袍怪的奎木狼以外，星星们没有变为妖怪。就是说，中国的星星不可能成为鲸鱼座那样的不法者，因为它们是玉帝王法组织中的一员。

注：

① 二十八宿的"宿"，意为"星宿"，音 xiù。

② 参照第二章 4 注⑰。

③ 据说在古巴比伦，也认为利用万物之母蒂亚马特的尸体创造了天地的马都克是木星的人格化。圣经旧约中的梅洛达相当于此。古埃及神话中与太阳神拉神合而为一的阿蒙神也是木星。

④ 根据王充的说法，当时的人们似乎是通过占卜木星的活动情况来决定搬家、结婚、建房等的。王充的批评观点之一是，如果根据占卜木星认为南北移动为凶而阻止出游的话，那么沿着南北方向道路行走的人不都会遇到灾难吗？

⑤ 参照《太平广记》卷六"神仙"六。

⑥ 传说武则天出生后不久，当时的第一大占星家袁天纲就预测她将来有做女帝之命。另一方面，太宗也得到预言："唐室三代，女王兴。"《新唐书·天文志》的行文中就综合了这些传说。另外，"袁天纲"即是见于《西游记》（日文译本，岩波文库本）第九回的"袁天罡"的原型（参照第一章 3"龙的化身"）。

⑦ 参照《朝日新闻》1982 年 9 月 9 日《放大了的印象世界》(4)。

⑧ 其中，天枢、天璇、天玑、天权四星称为"魁"，玉衡、开阳、摇光三星称为"标"或"杓"。有时也用一个字统称为"斗"。

⑨ 参照《佛说北斗七星延命经》（大正大藏经 NO.1307）。

⑩ 据《云笈七签》卷二十四《北斗九星职位总主》称：第一天枢星为阳明星之魂神，以下依次为第二阴精星、第三真人星、第四玄冥星、第五丹元星、第六北极星、第七天关星、第八洞明星（辅星）、第九隐元星（弼星），排列出了天

界阳明星以下的职位。

⑪ 大渊忍尔编《中国人的宗教礼仪——佛教、道教、民间信仰》(1983年,福武书店)。

⑫ 同上723页。

⑬ 同上724页图。部分略去。

⑭ 参照黄公伟《道教与修道密仪指要》(1982年,台北,新文丰出版公司)第十一篇《符录派与修神道》554~562页。《云笈七签》卷二十五的《七童卧斗法》及《卧斗》。在《西游记》第八十八回中,孙悟空让玉华王的三位王子绘罡斗(北斗)并命其俯伏其中,那即相当于卧斗。

⑮ 参照前出拙著《孙悟空的诞生》326~331页。

⑯ 参照弗朗西斯·赫克斯莱著(拙译)《龙与天龙——幻兽图像学》(印象博物志13,1982年,平凡社)。

⑰ 借用自藪内清《中国、朝鲜、日本、印度的星座》(野尻抱影编《星座》,1982年,恒星社厚生阁。123~156页)125页的图表。

⑱ 同上124页。

⑲ 参照前出拙著《中国的妖怪》86~95,113~116,119~120页。

⑳ 从《云笈七签》卷二十四"二十八宿"看,这些星星的人格化迹象明显,但未见与动物联系起来。

㉑ 《西游真诠》省略了这首诗,请参照日译岩波文库本(一)140页。

㉒ 斗木豸的"豸"同"獬"。一般合称为"獬豸"。似鹿,独角,瑞兽。传说若君主刑罚正确,则显现于宫庭。

㉓ 参照中村清兄《宇宙动物园——探寻干支之源》(1983年,法政大学出版局)332~343页。

㉔ 不过,据《尔雅》称,古代把二十八宿的前头二宿——"角"和"亢"称为寿星。将老人星称为寿星始见于《史记·天官书》。

㉕ 参照野尻抱影《星与东方美术》(1971年,恒星社厚生阁)121~130页。

㉖ 据说,文人画中的寿星额头变长是宋代以后的事。同上 126 页。

㉗ 关于帕修斯神话与蒂亚马特之间的关系,请对照前出赫克斯莱的《龙与天龙》68～69 页。

㉘ 在中国美术史上,多少带有戏剧性色彩的图画大概首先出现在古代的画像石和画像砖。随后,见于敦煌壁画。我曾在《地平线的论理——中国人与风景及风景画》(拙著《没有恶魔的文学——中国的小说和绘画》〈朝日选书 82,1977 年,朝日新闻社〉69～108 页)一书中对此做过论述,以后对此进行大幅度的改写、著述。请参看拙著《有龙的风景——中国人的空间设计》(福武书店,1991 年)。

2.诸神的等级制度——道教与民间信仰

从老子到道教信仰

汉王朝因其皇帝姓氏而称之刘汉,如此便有了李唐、赵宋、朱明这样的称谓。李唐是李姓皇帝的王朝,高祖是李渊、太宗是著名的李世民、而玄宗是李隆基。说起来,李在中国是极为普通的姓氏,只因相传老子姓李所以赋予了唐朝的天子们以特殊的意义。就是说,老子是李氏唐室的祖先。

据《史记·老庄申韩传》,老子姓李,名耳、字聃(另一说字伯阳、谥号聃)。因此,尊称为老聃,进而又称为老子。相传老子稍稍年长(也有说年少)于公元前六至五世纪在世的孔子,但实情不详。

在传说老子著《道德经》一书开始流传的过程中,道教逐渐形成了。关于这一时期的情况非常繁杂,请参照专门著述①。作为唐代天子祖先崇拜的道教信仰,早在四至五世纪期间,已使作为一个教团、一种教学体系形成的道教获得了飞跃性的发展。

前文说过,四世纪的葛洪在《抱朴子》中使通向神仙的道路理

论化了。炼丹术在唐代逐渐趋向隐秘主义,这一事实与唐室的道教信仰有关。

在结成教团、形成教学体系的过程中,对神必须有所规定。如若道教神只限定在老子一人身上,那么对于我们后人便是很轻松的。然而,事实非但如此,反而十分繁琐。并且,这种繁琐在我们阅读《西游记》时也会摆脱不掉。

道教最高神是谁?

在《西游记》中、特别是在孙悟空"大闹天宫"故事中,总是有玉皇上帝即玉帝作为天上的最高神发号施令。并且,在玉帝的部属当中还有玉清元始天尊、上清灵宝天尊和太清太上老君等"三清"诸神。三清的名称在不同的文献中略有差异,但在道教书籍中必定都是最高神。当然,玉帝在宋代以后也成了道教的最高神,但是它与三清之间的关系却未必明确。而且,在现今的道教礼仪中,正面祭坛上的诸神图像也因地而异。包括上述问题在内,现在让我们看一下《西游记》中诸神的等级制度。

玉帝信仰

首先,从玉皇上帝(或大帝)即玉帝谈起。

话题须追溯到北宋第三代皇帝真宗(998~1022年在位)。如前所述,在《水浒传》引首中记载,真宗皇帝治世时太白金星降临,止住了后来成为仁宗、时为婴儿的皇太子的哭闹。这个故事的原形取自当时发生的一件事。详情请参照窪德忠氏的《道教史》[2],在此概括起来说是这样的:真宗在梦中被告知将有一部叫做《大中祥符》的天书降临,他不知这是道士们暗中做的手脚,自从得到从

天而降的天书之后就痴迷于道教了。他还把天书降下的那年改元为大中祥符元年(1008年),对道教加以细致周详的保护。大中祥符五年,他又在梦中得知宋室始祖将降临人世。宋室的太祖是赵匡胤,姓赵,不知为何神话中的轩辕黄帝即黄帝竟成了赵宋之祖。于是,追赠宋室圣祖即神圣的始祖一个很长的尊号:"圣祖上灵高道九天司令保生天尊大帝"。大中祥符七年,又赠给玉皇大帝一个尊号"太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝"。玉皇大帝信仰似乎是始于唐代,但却是如此在宋真宗时期确立起来的。但是,尚有许多疑点不能释然。对此,窪德忠说:

> 此后(真宗为玉帝赠尊号之后——中野注),玉皇大帝信仰广泛普及至普通民众。在此必须予以注意的是,赵玄朗、元始天尊、玉皇大帝和黄帝被作为同一个神联系在一起了。这或许可以成为道教的神尚未形成明确体系的一个很好的证据。而且,这种状态几乎原封不动地一直持续到现代③。

根据《三教源流搜神大全》卷三,此处的神仙赵玄朗似乎是指秦代的赵公明(通常称为赵元帅),但为何要把他与被真宗尊为宋室之圣祖的黄帝视为同一个人,却很难理解。在民间信仰中,赵玄朗普遍被当作黑面财神。对此,泽田瑞穗氏在其《黑神源流》④中有详细考证。

元始天尊与三清

五世纪左右,老子被神化,称为太上老君,道教神从此开始分化。在这一分化过程中,于六世纪出现的最高神即是元始天尊。六世纪初,梁代道士陶弘景制作道教神统谱《真灵位业图》,位于其第一位的是"上合虚皇道君应号元始天尊"。所谓位业,就是等级

制度,但并不是说读了《位业图》,就能彻底弄清道教神的体系。在此,我们既无必要也无兴趣去详细了解道教神的一切,因为那是专家的工作⑤。

到了宋代,也许是受到易学的影响,人们试图从理论上来说明道教神的产生机制。据《云笈七签》卷三称,从无到有的变化渐次为:妙一→三元→三气→三才,及至生万物。从三元中派生出天宝君、灵宝君和神宝君这三宝君。三宝君所在之处叫三清,分别称为玉清境、上清境和太清境。在此,又组合入上述的元始天尊、太上道君(源流不详)和太上老君,便构成了所谓的三清道教最高神。可谓:

玉清天宝元始天尊

上清灵宝太上道君(或灵宝天尊)

太清神宝太上老君(或道德天尊)。

现代道教仪式

虽然我们罗列了很多最高神,但仍然不清楚究竟哪一个是真正的最高神。为此,最简便的办法,是看一下现今台湾和香港社会中的道教仪式,或本世纪初清末至民国年间流行的"天地三界十八佛诸神"图等。

不言而喻,由于中华人民共和国成立之后的中国是社会主义国家,所以佛教、道教以及其他民间信仰的宗教仪式都废止了。尽管最近在地方上有一些复活的迹象,但我不认为十分繁琐的宗教仪式的所有程序都会复活。因此,如果不趁现在彻底调查清楚台湾、香港和东南亚地区华侨社会中仍然传承的宗教仪式,那么其具体情形将永远成为一个谜。大渊忍尔、镰田茂雄、直江广治和可儿

弘明四位先生从这一忧虑出发，通过长达十几年的调查写出了一份内容浩瀚的报告书——《中国人的宗教仪式》⑥。由于书中内容极其丰富而我对此又知之甚少，因此无法驾驭，仅就我自己感兴趣的部分做了翻阅。从其与下文将要谈到的《封神演义》的关系来看，该书收录的资料惊人地丰富，可谓是一部难得的报告书。

首先，看一下第二篇“道教仪式”，可知台湾道士为获取正式资格而举行的所谓“奏职”仪式。

> 所谓奏职之法，就是向被认为是主宰人的命运的最高天神——玉皇上帝（通称天公）上奏，以获得允准。道教的最高神有三清（元始、灵宝、道德三天尊）和就中元始天尊，但道士的直接认可权则在玉皇上帝。玉皇上帝是比照地上的最高统治者——皇帝人为地创造出来的天神，故而称这种仪式为“奏职”。对此，陈瑜师解释说：道士归属于三清和玉皇双方，只不过他们二者有各自不同的天而已。由于三清和玉皇有如上关系，所以世人往往把元始天尊和玉皇上帝混淆，视为同一个神。然而，三清是道教固有的神，与一般民众无直接关系。在台湾，不存在以三清为主神的寺庙。（略）即作为最高的神格，道教坚持着固有的传统。但在奏职这一现实问题上，就与普通人直接相关的地位上来看，人们便认为玉皇最具最高神权威。可以认为，这种方法既易于普通人理解，又能为道士所接受。然而，在举行仪式时都是以三清为中心，所以在本质问题上并未丧失主题。可以认为，这与其说是一种妥协性的、迎合性的态度，不如解释为这里显示出的是一种柔软性或包容性⑦。

表面上的最高神与真正的最高神

通过上述解释,可以说我们在一定程度上理清了玉皇与三清的关系。换言之,也可以说民众尊重表面上的最高神——三清,同时又通过与真正的最高神的接触,试图把天界与地上结合起来。并且,通过将祭祀玉皇的玉皇庙亦称为“天坛”可知,玉皇正是通过“与地上的最高权威者——皇帝的比照”,才直接与政治相结合成为中国历代皇帝的祭祀对象。

从这一观点出发来看台湾道教仪式中道坛的配置图,我们发现在正面悬挂三清像的例子占据绝对多数。即使是同时悬挂玉皇像,也是把玉皇像配置在三清的左侧(左侧主阳)。这样一来,与玉皇像左右对应的位置即在三清右侧的位置还应有一幅神像,而那里被“周天星主北极紫微大帝”[8]占据着。除此之外,在不同的时代不同的地域,神像的配置亦不尽相同[9]。在此,让我们看一下在本世纪初一般家庭新年迎神时悬挂的“天地三界十八佛诸神图”(俗称“百分图”、“百佛图”)中诸神佛的配置。在泽田瑞穗的《中国的民间信仰》一书中,有一幅原色印刷的漂亮插图[10],这里只借鉴一下其配

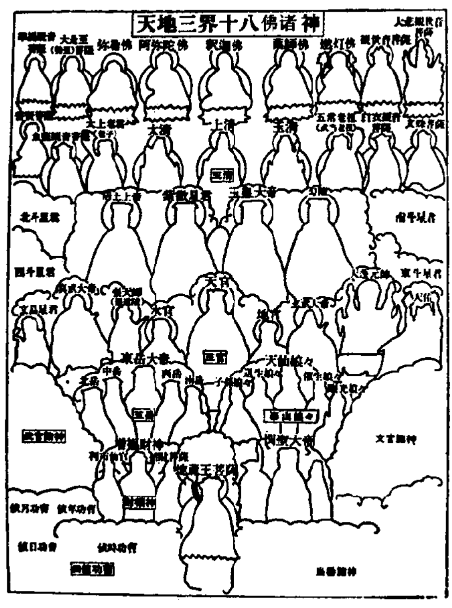


图 37 天地三界十八佛诸神(泽田瑞穗《中国的民间信仰》)

置图(图 37)。

一看便知,除玉皇大帝和三清之外,这幅图中还排出一系列释迦佛等的佛教神,道教和佛教的诸神混在一起。对于一般中国民众来说,所谓神性正是以这种方式相混淆的,这恰与日本多数一般家庭同时供奉"神龛"和"佛坛"的现象相似,只是这种混淆或者共存的程度较日本更甚。

玉帝与释迦之间的力量关系

可以认为,这幅图有助于人们更容易地理解《西游记》中的诸神。在《西游记》的孙悟空大闹天宫故事中,玉帝作为天界的最高神主宰一切,但在孙悟空踏上西天取经之路后,则是秉承了释迦如来旨意的观音菩萨的作用更大。而更重要的是,在第七回结尾处,将孙悟空压在五行山下的是释迦如来的法力而不是玉帝的力量。不过,释迦如来是受玉帝"宣命"(敕命)从西天赶来降服孙悟空的,所以在名分上玉帝的地位应在释迦之上。可是,仅从降服孙悟空这一点来看,显然是释迦的法力在上,因为玉帝对孙悟空束手无策而释迦却能不费吹灰之力把孙悟空玩于股掌之中、压在五行山之下。在这个阶段预示着主宰《西游记》故事的最高神由玉帝移向释迦。

另外,同在第七回,天蓬和天佑向释迦进言:"请如来稍待,我主大驾来也。"主,当然是指玉帝。并且在道教中,天蓬是与北斗关系极为密切的神。上节讲过,北斗也是紫微垣帝星出行时所乘的帝车,所以这句对释迦说的话本身,就是"驾帝车之天蓬"的意思[11]。在图 37 中,天蓬亦居于面对玉皇大帝的右下方。天佑在其侧旁。

道佛混淆

位于图37中央的紫微星君(或曰上文讲到的"周天星主北极紫微大帝"),没有出现在《西游记》中。在《搜神记》(非晋代干宝著《搜神记》)卷一"上元一品帝"条目下,出现了"上元一品九气天宫紫微大帝"这一名称。这是一本明代的通俗读物,虽然在民间紫微垣已开始被神格化,但尚未占据绝对的地位[12]。

如上所见,无论是在《西游记》还是在图37中,都存在着极为严重的道教和佛教混淆或共存的现象,就是在名称上也有混乱现象。

在第一回里,早早地就出现了孙悟空的恩师须菩提祖师的名字。所谓"祖师",自然带有道教气息,而"须菩提"则是梵语Subhūti的音译,意为佛门弟子之一[13]。同样,在第五回奉玉帝之命征讨孙悟空的天兵天将中有一位五方揭谛。提到"揭谛",我们就会立即联想到《般若心经》结尾处的咒语"揭谛　揭谛　般罗揭谛　般罗僧揭谛　菩提僧莎诃"。对这句咒语,"很难做出权威性的翻译"[14]。《般若心经》的翻译者就是三藏法师玄奘,联想到这一点,自然就可以理解《西游记》中何以处处隐藏着对《般若心经》的尊崇之情了[15]。

三藏法师生前为释迦弟子金蝉。在当时,金蝉这个名称较之佛教则更频繁地出现在炼丹术中,这一点在第二章4"孙悟空与金和火"中已有所论述。这又是道佛用语混乱的一个例子。与其说是混乱,莫不如说是三藏法师这位著名的佛僧竟然掌握了炼丹术技术这一点颇为引人注目。

四天王与道教诸神

顺便指出，作为佛教神，还有在日本也广为人知的四大天王，即持国天王、增长天王、广目天王和多闻天王。他们分别镇守着东、西、南、北四方(参见图 34)。其中，镇守北方的多闻天更多地是以毗沙门天这个名称为人所熟悉。对此，我们暂不做深究。然而，在《西游记》中屈指可数的名神(?)托塔李天王，究其根源原本就是毗沙门天。毗沙门天的特征之一是一只手掌上托着佛舍利塔[16]，而从“托塔”二字可知，李天王保留了其前身的特征。就是说，四大天王中的多闻天与托塔李天王归根结底是一个人，之所以以不同人的身份出现，大概是在由多闻天演变为李天王这一传承过程中，人们忘记了二者本来是同一个人。总之，这位托塔李天王就是在天界诸神中占有重要地位的哪吒太子之父，对此我将在下节详细论述。

顺便让我们来看一下图 34 内侧第三个圆，自西向东按顺时针方向依次排列，有西天释迦、南极观音、崇恩圣帝和北极玄灵，再加上圆心上的黄极黄角大仙，合称为五方五老。其中的崇恩圣帝，大概是在明代被封为崇恩真君的宋代道士萨守坚(萨真人)[17]。北极玄灵的出处不明，或许是在宋代被封为佑圣真君的汉代神仙茅盈。在后来，佑圣真君也被称为真武大帝、玄天上帝等[18]。可是，北极玄灵这一名称或许只是为了填补方位空缺而循例所起的虚名。另外，黄极黄角大仙大概就是至今仍在香港的黄大仙庙祭祀着的赤松子[19]。

在《西游记》中，也有几位历史上确有其人的道士出现。其中，有的如前面提到的宋代萨真人那样在小说中被奉为崇恩圣帝，而有的尽管名声很响但只停留在天师、真人等道号上，未被神化。被

称为四天师的张天师、葛仙翁、许真君和丘弘济即属于后者[20]，其中的张天师位于图 37 天官的左侧。

对这些道士的考证并无太大的意义，但是从中可以得到一些启发。譬如通过对小说中道士们身份等级的缜密考证，或许可以弄清楚最终参与了《西游记》创作的人在道教上的立场。然而，这项工作为我力所不逮，故而放弃不论。

上文漏掉了一位饶有趣味的仙人——赤脚大仙。《水浒传》及《平妖传》等作品中都讲到了宋代第四代皇帝仁宗转生为赤脚大仙的故事，对此有必要进行考证[21]，但目前已有人做了出色的论证，故此处从略。

王母娘娘与女神们

图 38 西王母（《绘图三教源流搜神大全》）

孙悟空大闹天宫的起因之一，是他奉命管理蟠桃园不久就偷吃了很多蟠桃这件事。不言而喻，蟠桃园的主人是西王母。在古代神话中西王母毛发倒竖长相十分可怕。可是到了明代，她变成了一位端庄而又美丽的皇后。包括西王母在内，把道教的女神称为娘娘加以祭祀的习俗始于宋元时期。娘娘一词，是宋代宫廷内侍奉于皇帝一族身边的侍者们对皇后的称谓，含有尊敬和亲切感。宋代以后，它作为宫廷用语固定了下来。与此同时，把许多女神称为娘娘加以祭祀，主要是因为把他们当作赐子神来崇拜的。正如石井昌子指出的那样，娘娘信仰的背后掺杂着观音信仰的成分[22]。总之，西王母或王母娘

娘是从古代神话世界下降到民间信仰中来了[23]。(图 38)

祭祀王母娘娘的庙有很多,泽田瑞穗在《蟠桃宫的诸神》[24]中介绍了战前北京的"护国太平蟠桃宫",把它与《西游记》联系在一起来看是十分有趣的。

进入正门,处于正中的神将王灵官是前文提到的萨真人、即崇恩真君的弟子。而"并列于左右两面墙壁上的东西各两尊神像,是值年、值月、值日、值时四功曹。所谓功曹,本是汉代官名,此处借以为神职名称。值是当值之意,他们是鬼神界的官员,作为其年其月其日其时的值班员处理各项事务。不仅是值日值时,而且是常年站在那里"[25]。他们踞图 37 的左下方。

勿容置疑,蟠桃宫的主神非王母娘娘莫属,但除此之外还祭祀天仙娘娘、子孙娘娘、眼光娘娘、催生娘娘和送生娘娘等。在图 37 中,上述的这些娘娘都有,但惟独没有关键的王母娘娘。或许是把它与天仙娘娘混淆在一起了?

在这个蟠桃宫中,还祭祀着黎山老母。据说她是前文提到的、在《西游记》第七十三回出现的昴日星官之母。她与孙悟空有很深的因缘,在《西游记杂剧》中她是通天大圣(即孙悟空)的姐姐[26]!

东方朔与巨灵神

谈到西王母,就不能不涉及汉武帝。但是看上去,《西游记》也不至于让他与七百年后的唐太宗出现在同一个舞台上。然而,武帝的宠臣东方朔和巨灵神这对冤家,却同时出现在《西游记》之中。

有趣的是,传说中东方朔是一位身高六尺有余的美男子而巨灵神是侏儒[27],但是在《西游记》中却截然相反,东方朔变成了孩童(第二十六回)而巨灵神却成了一位将军。这让人联想到京剧等处

出现的巨灵神,是一付威风凛凛的气派。在这一变化的背后一定隐藏着一位具有讽刺意味的人物,他是想在二千年之后替汉武帝时代倍受东方朔欺侮的巨灵神消愁解恨。……

诸神的等级制度及其依据

至此我们平行地列举了《西游记》中的诸神,但这种平铺式的列举并非我的本意。如本节标题所示,我的本意是想弄清诸神之间的等级差别并揭示其内在的依据。可是,这一尝试却是成功与失败各半。

虽然说不上是成功的,但自以为基本上弄清了玉帝与三清之间以及玉帝与释迦之间的关系。通俗地讲,如果以单纯的疑问为出发点考虑谁在其上的话,那么可以说在保持一种表面上的等级制度的同时,一个真正的等级制度发挥着作用。就是说,在天界,就与三清的关系而言,玉帝如地上的最高统治者皇帝一样作为掌权者发挥着他的职能。然而就其未能降服孙悟空这一点而言,他变成了表面上的最高统治者,取而代之的是释迦如来成了实际上的最高统治者在发挥作用。

对天界所作的这一安排,是为了把围绕孙悟空而展开的"大闹天宫"和"西天取经"这两个截然不同的故事有机地结合起来。就孙悟空而言,本书开头提到的由岩石出生和由岩石再生这一"生殖之石"是把两个主题统一起来的纽带,而天界也必须有一个这样的纽带,那就只有通过玉帝的地位和职能上的变化才能对此做出解释。

前文例举的图 37"天地三界十八佛诸神图"很好地表现了这种关系,即图中最上一层的释迦如来与众菩萨、第二层上的三清以

及中央的玉帝之间,莫不是在显示着最高权位的争夺?很明显玉帝处于一切的最高点,但释迦如来的下属地藏王菩萨却端坐在可谓连接冥界与人间的最下一层的中间位置,这难道不是意味着释迦的权限在最现实地发挥作用吗?尽管这幅图在细微处与《西游记》中的诸神有出入,但就其清楚地显示了最高神的等级结构而言,似乎是再好不过的资料了。

至于失败之处前已述及,如若对小说中道士们的来历(?)进行进一步的研究,也许可以弄清楚最终参与了小说创作的人物的思想立场,但是我放弃了这样的努力。在这里,权且当作对下一个课题的伏笔吧。

注:

① 例如,前出窪德忠著《道教史》(参照第二章3注⑧)以及前出《道教》1(参照第二章2注⑤)等。

② 《道教史》269~274页。

③ 同上,274页。

④ 泽田瑞穗《黑神源流》(同著《中国的民间信仰》,1982年,工作舍,104~116页)。

⑤ 石井昌子《道教诸神》(前出《道教》1,121~187页。特别是130~139页。)

⑥ 参照第三章1注⑪。

⑦ 同上,166页。

⑧ 参照同上,202页图、及195页。

⑨ 在同上203页图中只有三清。在同上735页香港正一派的迎圣科道坛中,三清的右侧是玉皇,左侧是本乡神牌。另外,在香港市区,一般把神坛与灵台设在同一室,并称"三清皆为老子道君的化身,从中选出灵宝天尊祭

为祖师”(827页)。另请参照田仲一成《中国祭祀演剧研究》(1981年,东大东洋文化研究所)107页所附照片。还可参照前出石井昌子《道教诸神》150页白云观平面图。

⑩ 前出泽田瑞穗《中国的民间信仰》224~225页。

⑪ 参照前出拙著《孙悟空的诞生》326~330页。

⑫ 泽田瑞穗在其关于《天地三界十八佛诸神图》的解释中称,紫微是“北极紫微宫中的最高神”,倘若如此,其与玉帝的关系便有些令人费解。

⑬ 参照中村元、纪野一义译注《般若心经·金刚般若经》(岩波文库,1960年,岩波书店)中对《金刚般若经》的译注(17)(129页)。

⑭ 同上,《般若心经》译注48(34~35页)。

⑮ 例如,在《西游记》第十九回,有鸟巢禅师把《多心经》传授给三藏法师的情景。因此,在到达西天后受赐于如来的经典中没有这部经书。另外,在《大唐三藏取经诗话》第十五、十六、十七回中亦可见《多心经》。在《太平广记》卷九十二《异僧》六“玄奘”中也有关于诵《多心经》而避危难的记载。所谓《多心经》,即是《般若波罗密多心经》在通俗文学中的简称。

⑯ 毗沙门天托塔是用左手还是用右手并不一定。参照佐和隆研《佛像图典》(1962年,吉川弘文馆)132~134页。

⑰ 参照泽田瑞穗《蟠桃宫的诸神》(转载于前出《中国的民间信仰》36~62页)37~38页。在《三教源流搜神大全》的“萨真人”未见这一封号。

⑱ 参照前出《中国人的宗教礼仪》195~196、914~916页。

⑲ 参照同上713页及前出窪德忠《道教史》10页。关于赤松子,见于刘向《列仙传》卷一。

⑳ 关于张天师,见于葛洪《神仙传》卷四及《三教源流搜神大全》。参照前出《道教》1,200、235页。关于葛仙翁,参照《神仙传》卷七。即葛洪的祖先葛玄。关于许真君,见于《三教源流搜神大全》。参照《道教》1,60、65页以及前出泽田瑞穗《中国的民间信仰》212、539页。关于丘(邱)弘济其人不详。

㉑ 参照堀诚《四帝仁宗出生故事考——赤脚大仙传生故事》(《中国诗

文论丛》)第一集,1982年,87~104页)及其《四帝仁宗认母故事考——〈抱妆盒〉与〈仁宗认母传〉》"(同上第二集,1983年,133~148页)。

㉒ 参照前出《道教诸神》158~159页。

㉓ 在《三教源流搜神大全》"西灵王母"一项中可见:"西王母者乃九灵大妙龟山金母也。(略)先以东华至真之气化而生木公焉,(略)号曰东王公焉。又以西华至妙之气化而生金母焉"的记载。把古代神话中的东王公和西王母分别称为木公和金母,是明代炼丹术的特殊解释,不能不让人联想到《西游记》中的金公和木母。

㉔ 前出泽田瑞穗《蟠桃宫的诸神》为1943年稿,在《中国的民间信仰》中附有《北京蟠桃宫今昔》一文。

㉕ 同上38页。关于四功曹的详细情况,请参照前出《中国人的宗教礼仪》198~199页。

㉖ 《西游记杂剧》中写做"骊山老母"。"骊"与"黎"同音。参照前出拙著《孙悟空的诞生》287~288页。

㉗ 参照前出拙著290~291页。

3.哪吒太子的故事——孙悟空的分身

《小哪吒战龙王》

说起中国儿童喜欢的英雄,除孙悟空和猪八戒之外,还有哪吒太子。让我们看一下少儿连环画《小哪吒战龙王》①。我们以其第三页哪吒诞生时的情景(图39)为例,其文字说明如下:

李靖夫人怀胎三年多,竟生下一个莲花蕾。李靖拔剑劈开花蕾。于是花蕾绽开,光芒四射,莲台上站着一个可爱的小

男孩。

图 39 哪吒诞生《小哪吒战龙王》

如其“内容提要”所言，这本连环画是以前文多次提及的、几乎与《西游记》同时代的小说《封神演义》为素材创作的。当然，连环画与原小说之间有很大出入。由于是以儿童为对象，所以书中的哪吒是一付可爱的形象，其活灵活现的形象是刻意美化的。尽管有关哪吒诞生情景正是揭开哪吒秘密的关键，但是与小说却相去千里之遥。

《封神演义》中的哪吒

首先让我们简要介绍一下《封神演义》中的哪吒故事。在其第十二回，镇守陈塘关的李靖将军已有二子，长子曰金吒、次子曰木吒。夫人怀第三子历时三年零六个月，生下来的竟是一个肉团（原文为“肉毬”）。李靖大惊，挥剑刺破肉团，从中跳出一个十分可爱的男孩。乾元山金光洞太乙真人前来祝贺，并为其取名“哪吒”，真是可喜可贺。——三公子哪吒七岁时已身高六尺，是一个活泼好动的淘气鬼。一个夏日，他来到河边嬉水，因与东海龙王敖广属下的巡海夜叉发生小小的争执而将其打死。随后在与龙王的三太子敖丙交手时将其背筋抽去（参照第一章 3）。龙王大怒，找到李靖

抗议。此后哪吒仍然继续戏弄龙王,令李靖十分无奈。后来,哪吒认识到自己不该累及父母,便自己剖腹剜肠、剔骨去肉以自罚。

在这期间,哪吒的灵魂在冥府乞求投胎再生。于是他的师傅太乙真人将金丹投在莲花上,赐给他一副肉体,身高一丈六尺的哪吒便自莲花诞生。就是说,哪吒的灵魂投胎莲花而再生。但是,父亲余怒未消,父子之间继续对立,是在燃灯道人的调停下才得以和解。后来,同父亲一起与纣王率领的妖怪军作战,最后终于为武王伐纣、奠定周室基业立下大功。

故事情节大致如此。可见连环画中哪吒诞生的情景是与哪吒自杀后由莲花再生的故事相一致的。

哪吒太子与孙悟空

令人吃惊的是,《封神演义》中的哪吒故事与孙悟空何其相似。特别是哪吒戏弄龙王的情景与第一章 3"龙的变身"中提到的尤其相似。除此之外,二者在主题上也有很多共同之处,在此整理归纳为表 8。

当然,哪吒也出现在《西游记》中。如第八十三回所见,哪吒为托塔李天王的三太子。他有两个兄长,分别叫金吒和木叉(观音的弟子惠岸),还有一个妹妹叫贞英(后来的妖女地涌夫人)。在这里,他出生时并非一块肉团,但其左手上写有"哪"字,右手上写有"吒"字,故为其名。他大闹水晶宫、抽去龙的背筋,在惹怒父亲欲杀他时、他割肉还母剔骨还父,魂赴西天佛土、于莲叶再生,以及父子对立、经释迦如来调停得以和解等情节均相同。并且,在后来征讨大闹天宫的孙悟空时,他与父亲李天王都很活跃。

表 8 哪吒太子和孙悟空

		哪吒太子		孙悟空	
		封神演义	西游记		大唐三藏取经诗话
奇异的出生		母腹怀胎三年零六个月生出一肉团	双手上写有文字	诞生于花果山岩石	
家族	父	李靖将军	托塔天王李靖		
	长兄	金吒	金吒		
	次兄	木吒	木叉即惠岸		
	妹		贞英,后为女妖		
欺侮龙王	对象	东海龙王敖光的三太子敖丙	蛟龙	东海龙王敖广、敖钦(南)、敖闰(西)、敖顺(北)	九龙池的龙
	内容	抽取龙背筋用于其父的束甲	抽取龙背筋	掠夺金箍棒等武器	抽取龙背筋用于法师的腰带
其后的战事		大战其父	大战其父	大闹天宫	
结果		自杀	自杀	被释迦压在五行山下	
再生	地点	莲花	莲藕和莲叶	五行山岩石	
	救主	太乙真人	释迦	三藏法师	
其后的活动		和父亲一起征讨妖怪	和父亲一起征讨孙悟空	在取经路上征讨妖怪	

既然孙悟空和哪吒太子非常相似，那么相似的两个人物何以同时出现在一部小说中呢？另外，《西游记》故事的戏曲以及其它版本的小说（譬如杨致和本《西游记》②）是如何处理哪吒太子这一人物的呢？我们考察一下这方面的问题，也许可以为《西游记》研究带来新的线索。

主题的重叠

表 8 只是对上述内容进行的归纳，为了更清楚明了而将其做了形象化处理的是图 40。

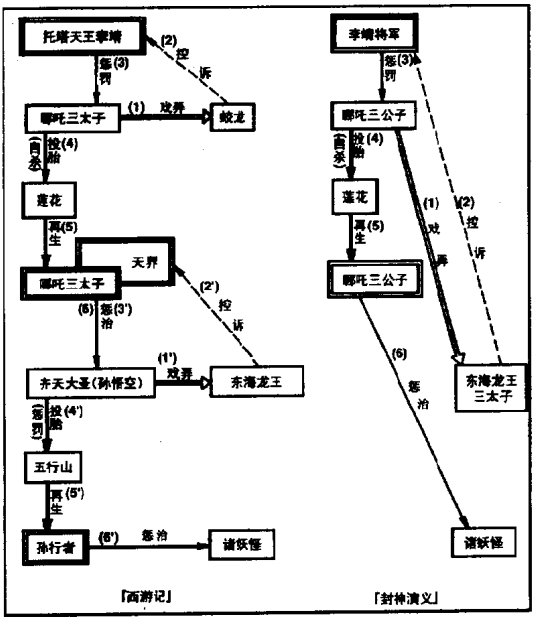


图 40 哪吒太子与孙悟空的关系

通过图40,我们可以了解到在表8中存在的问题。第一,在《西游记》中,孙悟空和哪吒太子的主题是准确无误的重复。只是与孙悟空相比,《西游记》中的哪吒太子是一个配角,显得不突出。然而,二者的主题类型是完全一致的。

第二,在《封神演义》中,其主题类型也完全相同。即哪吒三公子的"戏弄"(1)对象和"征讨"(2)对象与《西游记》中孙悟空的情形相同。

从上述两点来看,可以说《西游记》和《封神演义》之间是初创与继承的关系。就是说,如若《西游记》形成在先,那么就是《封神演义》将哪吒太子→孙悟空这一重复的主题类型统一到一起、使二者的内容相互渗透了。反之,如若《封神演义》形成在先,那么则是《西游记》将孙悟空"大闹天宫"故事的主题从《封神演义》模仿过来,并使之双重化了。目前对此尚不能下结论,有待今后再行论述。这里只是作为问题提出。

从毗沙门天到李天王

在此,将根据佛教典籍,对哪吒太子传说的形成过程做一探讨。当然,这同时也是对哪吒的父亲李天王传说形成过程的探讨。值得庆幸的是,柳存仁有一篇《毗沙门天王父子与中国小说之关系》的论考③,下面将主要据此展开论述。

自唐玄宗时起,毗沙门天信仰迅速流行开来。传说,在唐朝与西藏和大食(阿拉伯)交战时,著名的文学家高僧——一行曾建议玄宗乞求毗沙门天王的神兵援助。于是,在不空的祈祷下,首先由次子独健率领的援兵来到。之后,天王又命三子哪吒奉塔而至。这见于出自不空之手的《毗沙门仪规》④。毗沙门天像传到日本之

后，似乎曾围绕天王的儿子们展开过激烈的争论。十二世纪的《尊容钞》[5]中列出五人（参见表9），但是对此有多种不同说法，例如其中一说认为长子是第五子禅腻师。

佛教典籍如何姑且不论，在民间通俗小说中，这个毗沙门天不知从何时起被称为“托塔天王李靖”或“李天王”了。李靖是7世纪前半期唐初的名将，字药师，确有其人。他受太宗重用，在征伐吐谷浑等战斗中立过功。前文所举明代的《武备志》亦以插图的方式详细介绍了李靖发明的阵法。至于这位武将与毗沙门天混为一谈的原因，柳存仁举出了若干事例[6]，譬如李靖字药师便是一个启发。毗沙门天这一名称，最早见于6世纪末译成汉语的《佛本行集经》[7]。该书把梵语 Vaiśravaṇa 音译为毗沙门、意译为多闻天，并规定他主北方、掌领夜叉（Yakśa）。在唐代，“药师”的发音与 Yakśa 非常相似[8]。这似乎是将李靖和毗沙门天混为一谈的原因之一。

随着在传说中的神化，到了宋代，名将李靖与作为勇武之神而被尊奉的毗沙门天王[9]混同起来。在十四世纪初元代刊行的《全相平话七国春秋》后集下中，首次出现了“毗沙门托塔李天王”这一名称。之后，在《西游记》以及其它作品中，有的称为“托塔天王李靖”、有的称为“李天王”，总之都是将以“托塔”为特征的毗沙门天和名将李靖混合在一起的名称。

另一方面，只有《封神演义》自始至终使用“李靖”一名，这看上去似乎有些例外。可是，这部小说中的魔家四将即魔礼青、魔礼红、魔礼海和魔礼寿中的魔礼海后来被封为多闻天[10]。从这一设定来看，小说的作者似乎对托塔天王传说十分熟悉，是有意把李靖和毗沙门天分离开的。

表9 李天王的太子们

	长子	次子	三子(三太子)	四子	五子	幼女
毗沙门仪轨	?	独健	那吒	?	?	
尊容钞	最胜	独健	那吒	常见	禅腻师	
西游记杂剧	?	?	哪吒(毗沙门天王第三子、被任命为八百亿万统鬼兵部元帅,出征孙悟空)			
西游记	金吒(侍奉如来)	二太子木叉(惠岸行者)	哪吒三太子(被任命为三坛海会大神,征讨孙悟空)			贞英(本为金鼻白毛鼠精,变为地涌夫人)
杨致和本西游记	?	木吒或惠岸(李天王二太子、观世音大徒弟)	哪吒三太子(被任命为司法海会大神,征讨孙悟空)			李靖天王幼女(本为金鼻白毛鼠,变为女怪)
封神演义	金吒(文殊广法天尊的弟子)	木吒(普贤真人的弟子)	哪吒(太乙真人的弟子)			
三教源流搜神大全	军吒	木吒	那吒			

李天王的太子们

李天王的情况尚清楚，而关于他的孩子们的情况则复杂得多了。据表9来看，自《毗沙门仪轨》以来，比较清楚的是次子独健和三子哪吒。而在通俗小说中保留了原名的只有哪吒一人，独健却不知从何时起消失，取而代之的是木叉或木吒。《西游记》称木叉又名惠岸，其实是不同的两个人。据北宋赞宁的《宋高僧传》卷十四[11]"僧伽"记载，他们都是僧伽的弟子。僧伽是于七世纪来到中国的西域僧，圆寂(710年)后被称为"泗洲大圣"，并奉为观音的化身[12]。因此，即使在《西游记》等处木叉被附会为惠岸变成一个人，但作为经常随侍在观音左右的侍者，其证据是充分的。

另外，在现代汉语里，木叉的"叉"与木吒的"吒"发音极其相似。叉的读音是ch'a(韦式音标)，吒的读音是cha，二者只是送气音和不送气音的区别，这种发音现象自宋代以来不曾发生变化。因此，自然可以认为，与惠岸为同一人的木叉出现之后，因其发音相似又变成了"木吒"。但是另一方面，也可以认为是由哪吒的类推而捏造出木吒，继而又因发音相似而引出实有其人的木叉，从而与佛教的提法取得一致。无论何者，以木叉或木吒为依据是无法确定《西游记》和《封神演义》前后关系的[13]。

李天王的长子金吒，大概是在木吒一名出现之后类推出来的名称。因为按照五行思想，与东方的木对应的是西方的金。元杂剧《月明和尚度柳翠》第一折(第一幕)中有一段不知所云的咒语："唵！齿临金吒，金吒，僧金吒，我今为汝解金吒，终不为汝结金吒。唵！"[14]柳存仁认为这是金吒的出处之一。然而，我认为金吒是由木吒类推而来的看法更易于理解。

另外，见于《三教源流搜神大全》的军吒根据不明。也许是发

音的混淆或笔误,因为在明代“金”和“军”的发音比较接近[15]。

生于肉团

哪吒太子故事中的异常之处,是见于《封神演义》中的诞生于肉团的现象,和与《西游记》相同的异常自杀、由莲花再生的现象。关于出生肉团,柳存仁认为它源于《撰集百缘经》和《佛国记》等佛教典籍[16],而这令我想起的是频频出现于古代人类创造神话的、由兄妹近亲相奸而生下肉团的故事。中国神话中的伏羲和女娲实为兄妹,因洪水而只剩下他们二人,不得已而结婚之后生下一肉团,将之剁碎之后化身为人类。这个故事的主题与日本的伊耶那岐和伊耶那美生国故事相似。但是,较之中国的文献,伏羲、女娲故事更多地见于中国西南部苗族和瑶族的民间故事[17]。西藏神话中也有类似的故事,即猿猴王和罗刹女鬼结婚后生下包括肉团在内的六种妖怪[18]。

首先生下肉团、肉团再生出人这样的主题,通常是以近亲相奸或异类婚姻等异常的性结合为前提的。然而,在汉译佛教典籍中缺失这一前提,而通俗小说却对此加以美化描写。

《新编五代梁史平话》卷上讲到:黄宗旦怀胎 14 个月生下一个肉团,其中包着一个身穿漂亮衣裳的孩子,室内因此而“霞光灿烂”。《封神演义》也讲到:包裹着哪吒的肉团降生时,室内升腾起“一团红气”,散发出奇异的香味。

相同的主题,还见于据说是十六世纪末或十七世纪初由余象斗所辑的《南游记》和《北游记》。特别是在《北游记》中,写到:西霞国皇后怀孕三年又六十天还未分娩,国王因此而大发雷霆。于是,母腹中的胎儿开口说:“娘勿忧。我乃善人投胎,父王有怒,可奏说

昔日太上老君,曾在母肚中八十三年。”柳存仁说《封神演义》有关哪吒出生的故事大概因袭了《北游记》的这一部分[19],如后文所述,这一点我不敢苟同。

哪吒的自杀和再生

在《杂宝藏经》中,可以找到哪吒割肉剔骨还肉身于父母而自杀的这段故事的出处[20]。就是说,婆罗奈王在遭叛臣追赶而携妻与三太子逃亡途中,由于食物殆尽欲杀死其妻。这时,年幼的三太子割下身上的肉献给父母充饥。这位三太子,就是释迦的前世真身。在宋代,佛教典籍中的这段故事被哪吒三太子所吸纳。据普济的《五灯会元》卷二载,哪吒太子还肉于母还骨于父之后,恢复了原来的形体并获得神通,为父母讲经说法。似乎只是在小说中,哪吒才是一个令父母伤透脑筋的淘气鬼。

《大方便佛报恩经》卷三写到:波罗乃国王的夫人生下一莲花,莲花被丢弃在池水中之后,长出 500 片荷叶,每片荷叶生出一男婴,前 499 人都出家为僧,末子在出生后第 90 天为父母显现了神通[21]。这大概就是哪吒由莲花再生这一主题的源流。

以上论证多依据柳存仁的观点,关于哪吒三太子故事起源问题的探讨,就此止笔。下面,让我们换一个视角。

三太子的秘密

如前所述,哪吒三太子的三太子,是“第三个太子”的意思。在中国,无论是过去还是现在,在表示兄弟姐妹的排行时,都有效地运用数字,例如三太子中的“三”,并不是基数词而是作为序数词使用的。

在《毗沙门仪轨》中把哪吒明确地写为“第三子”，这可以说对后来的小说产生了影响。但是我们还会问：“哪吒为何是三太子呢？”如果有人认为这种问题是愚蠢的话，请考虑一下在《大方便佛报恩经》中，为何是第五百子即末子在出生后第90天为父母显现神通呢？

在许多讲述兄弟或姐妹的故事中，表现最为活跃的大多是末子。高木敏雄的《童话研究》[22]早就指出，在童话中，最后的成功者往往是末子。无疑，哪吒三太子的“三”既是“第三”，也是“多数中的最后”、即兼有此处所说的“末子”之意。从第五百子自莲叶下出生后便为父母显现神通的故事，到割肉剔骨还于父母并显现神通为父母讲经说法的哪吒故事，其中都隐含着末子的意义。

如此说来，让人不由地想起《封神演义》中哪吒三太子抽取东海龙王敖广的三太子敖丙背筋的故事（参照图40）。并且，《西游记》中三藏法师的坐骑是西海龙王敖闰的三太子玉龙。还有，根据《西游记》的说法，猪八戒在高老庄娶的妻子是高太公的三女翠兰。长女香兰和次女玉兰都是明媒正娶，而惟独末女摊上了倒霉事。这与日本的娶猴婿及其变体的娶野猪婿故事完全一致，都是讲述倒霉的末女或三女寻机惩戒夫婿的故事[23]。

人们越是偏爱（?）三子，越发编造出有关三子的故事。例如，在《三国演义》中，英雄关羽本来实际上只有关平、关兴二子，却又编造出一个三子关索。在近年发现的通俗演义资料中有关于关索的故事，这颇令喜欢完美主义的日本人《三国演义》迷们感到振奋[24]。

二郎和四郎

然而，如果仅有一个三太子就显得缺乏变化，这也有一定的道理。因此，便为孙悟空配上了二郎神，为《封神演义》中的哪吒配上了四郎，这种搭配可谓神来之笔。

作为讨伐孙悟空的英雄，人们对二郎真君或二郎神很熟悉，关于其传说的形成过程，已作过概括介绍㉖。在此要补充说明的是，在《封神演义》中，后来在与哪吒一起讨伐梅山七怪时大显身手的杨戬，可以说是二郎神的化身。

在受玉帝驱使征讨孙悟空之前，二郎神是一位降龙的专家。不过，在传说中，名曰灌口二郎的降龙名家在后来变成了两个人，一是封为“英烈昭惠灵显仁祐王”的李二郎，另一个是封为“清源妙道真君”的赵昱㉗。

《西游记》中的二郎神被封为“昭惠灵显王”，他既不姓李也不姓赵，而是姓杨。因为他是玉帝之妹下凡与杨君结合所生之子。另一方面，杨戬又封为“清源妙道真君”。因此，杨戬是前述两个灌口二郎的复合体，即他取赵昱的“清源妙道真君”，又将李二郎的“李”去掉冠以“杨”姓。

二郎神经常带着狗，而《封神演义》中的杨戬亦然。杨戬曾在降服梅山七怪时大显身手，而二郎神在《西游记》第六十三回前来援助孙悟空时率领着梅山六兄弟。㉘

如此，杨戬应为二郎神的化身，可是在民间传承中他却具有独立的人格，并且作为降龙专家被祭祀在庙里。这个庙称为杨四庙，因为在民间人们亲切地称他为杨四郎㉙。

二郎、三太子和四郎——《西游记》和《封神演义》中的这三种人物性格特征既是传承的宝藏，又是一直受民众欢迎的人物，其中任何一位都毫不逊色于孙悟空。因此，他们在小说中与身居玉帝

近旁却不引人注目的星星的化身们截然不同，但却是栩栩如生的战斗英雄。

注：

① 李洪恩（文），段孝萱、蒋友毅、金志成（摄影）（北京外文出版社译）《小哪吒战龙王》，1980年，北京外文出版社（根据彩色宽银幕动画片改编）。

② 将在第四章2《〈西游记〉的周边》中论述。公认现存最早的《西游记》是世德堂本百回本，而杨致和本是简略的四十一回本（实际不是回，而仅仅是分成四十则，近年整理为四十一回）。因此，有人认为杨致和本要比世德堂本成书早，前者是后者的原始版本或简要本，为此长期争论不休。

③ 柳存仁论文《毗沙门天王父子与中国小说之关系》（原载《新亚学报》第三卷第二期，1958年。见于柳存仁著《和风堂读书记》，1977年，香港，龙门书店，下册，289～333页）。作为柳存仁的相关著作还有 Liu Ts'un-yan, *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels*（参照第二章4注⑲）。另外，台静农著《佛教故实与中国小说》（《中国文学史论文选集》，1979年，台北，学生书局。1223～1230页）也对此有所涉及，但没有突破柳氏的论述。

④ 大正大藏经 NO.1249。此外，不空译著的与毗沙门天相关的经典还有《毗沙门天王经》（大正 NO.1244）、《北方毗沙门王随军护法仪轨》（大正 NO.1246）、《北方毗沙门天王随军护法真言》（大正 NO.1248）、《北方毗沙门多闻宝藏天王神妙陀罗尼别行仪轨》（大正 NO.1250）等。

⑤ 《尊容钞》又名《图像抄》（大正大藏经图像部卷三，NO.3006）。

⑥ 柳存仁前出论文291～292页。另外，《太平广记》卷四一八《龙》一"李靖"条目下有如下一段故事，大意是：年青时的李靖有一天投宿于山中一户人家，那其实是龙宫。那家的夫人请求李靖代为降雨，李靖本应按照夫人的吩咐将瓶中的水向下滴一滴，他却误滴了二十滴。因为瓶中一滴水落到地面上就是一尺的雨量，所以地上大雨滂沱，夫人因此受罚。这段故事见于作者不详的《李卫公别传》和《续玄怪录》。实际上，在四天王中管理龙王的应该

是广目天王，可见在这里就早早地产生了传承上的混乱。

⑦ 大正大藏经 NO.190。

⑧ "Yaksa"一般音译为"夜叉"，但译成"药叉"的例子也不少。从与毗沙门天的关系来看，《宁化县毗沙门天王庙碑》中有"领药叉众"字样。另外，在元曲《二郎神醉射锁魔镜》(正名为《三太子大闹黑风山》)第一折中，正末哪吒太子有一句道白"首将是药师大圣，统领天兵"引人注目。

⑨ 据《大宋宣和遗事》贞集记载，被金国虏去的皇帝(北宋末代皇帝钦宗)祭天，天王显现于梦中，并说"我是北方神天王"。在南宋龚圣予《宋江三十六人赞》中的"铁天王晁盖"赞中出现了"毗沙门天"的名称，而在《水浒传》第十四回中，晁盖的绰号为"托塔天王"。晁盖在第六十回死去，没能当上梁山泊的首领，这是因为他命中注定是一百零八人的守护神。

⑩ 《封神演义》第九十九回，"多闻天王"变成了"多文天王"。我认为这不是作者因"闻"和"文"的发音相同造成的误写，而是出于作者的某种意图。据柳存仁前出论文 321～324 页介绍，出现在《封神演义》中的纣臣闻仲的部下——邓忠、辛环、张节、陶荣死后被封为四天君。邓、辛、张三人是道教史上的人物，惟有陶天君是作者杜撰的。因为，亦见于《明史》的陶仲文是一名道士，因讨好于嘉靖皇帝而位及人臣(参照窪德忠《道教史》344～348 页)。在《封神演义》中，陶仲文的名字被分解，"陶"为"陶荣"、"仲文"为"闻仲"。同样，在《封神演义》第六十九、八十六回出现的"文聘"，在封神时称为"闻聘"。可见关于"闻"与"文"的使用，存在诸多人为的色彩。然而，见于《西游记》第五十一回中的四天君(天师)本为前述张道陵(天师)、葛仙翁、许旌阳(真君)、丘弘济四人。但在第四回由增长天王率领的庞、刘、苟、毕、邓、辛、张、陶八名只有姓的天兵中，只有后面的四人以此序作为四大天师出现在第八十七回中。这与《封神演义》中的顺序一致。不仅如此，正因为陶天君是《封神演义》的作者杜撰出来的人物，所以可以认为百回本《西游记》是继承了《封神演义》的——这是柳存仁最主要的观点。另外，见于《封神演义》第十二回结尾处的诗，除极少字句外与见于《西游记》第四回中的诗一样(参照第四章 3 注⑤)。

还有,《封神演义》中的“昆沙宫”在《西游记》中为“ 毗沙宫”。我认为,针对《封神演义》毗沙门天的特殊考虑,有必要进一步加以考证。

⑪ 大正大藏经 NO.2061。

⑫ 参照拙著《孙悟空的诞生》282~285 页。

⑬ 在《朴通事谚解》转载的元刊本《西游记》梗概中,可见“天王遣太子木叉与大力鬼”。

⑭ 柳存仁前出论文 297 页。其经常被与元代李寿卿作《月明三度临岐柳》相混淆,但二者完全不同。不过,《古今小说》第二十九卷所载《月明和尚度柳翠》讲的是同样的故事。

⑮ 在元代,“金”和“军”的发音分别是 kim 和 kīun。但到了明末,kim 的韵尾-m 被-n 吸收变成了 kin。另外,在《三教源流搜神大全》通行本中,如军叱、木叱、哪叱等,“吒”字均被误刻为“叱”了。

⑯ 柳存仁前出论文 297~300 页。另外,卫聚贤《封神榜故事探源》(说文社中兴丛书第十二种)(1960 年,香港,伟兴印务所)下 141~145 页也谈到了哪吒故事,不过,仅仅停留在文献的罗列上,没有对主题进行分析。

⑰ 参照伊藤清司《日本神话与中国——人祖异常儿出生传承》(该著《日本神话与中国神话》1979 年,学生社,60~76 页)等。

⑱ 参照拙著《孙悟空的诞生》285~286 页。

⑲ 柳存仁前出论文 299 页。另见柳存仁*Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels* 277 页。

⑳ 同上 307 页。《杂宝藏经》见于大正大藏经 NO.203。

㉑ 参照同上 314 页。

㉒ 1916 年初版,现收入讲谈社学术文库本(1977 年,讲谈社)。

㉓ 参照拙著《孙悟空的诞生》324~325 页。在杨致和本《西游记》中,这位三女名字为“蕙兰”。

㉔ 明万历十九年(1591 年)刊行的周曰校刊本《三国志演义》中,出现了关羽的第三子关索,此为清初毛宗岗本继承。1967 年,从上海嘉定县明代墓

穴中出土了刊行于明成化七至十四年(1471～1478年)说唱词话本十三种,其中四种与花关索有关,尤其是《新编全相说唱足本花关索出身传》讲述了关羽第三子的出生秘密。即刘、关、张三人结义之后,为断后顾之忧,关张二人相互残杀对方的家族成员,可是张飞放走了怀有身孕的关羽夫人。后来关羽夫人生下一子就是关索。宋代以来与《水浒传》中病关索杨雄相关的关索传说与关羽第三子结合在一起,大概就是从这类说唱词话开始。参照井上泰山、大木康、金文京、冰上正、古屋昭弘的《花关索传研究》(1989年,汲古书院)。

㉕ 参照拙著《孙悟空的诞生》288～289页。

㉖ 李二郎指虚拟为秦代李冰第二子的二郎神。在《元史》卷三十五《文宗本纪》中,可见至顺元年(1330年)封李冰之子二郎神为"英烈昭惠灵显仁祐王"。另一方面,赵昱原为隋代嘉州太守,可在《三教源流搜神大全》中他被俗称为灌口二郎,并被封为"清源妙道真君"。在本书第四章1、3中将对此再行论述。

㉗ 这六兄弟再加上二郎神本人,合称为"梅山七圣"(参照表13),关于《西游记》周边的戏曲和小说,将在第四章3中加以论述。

㉘ 关于杨四郎传说,请参照黄芝岗《中国的水神》(国立北京大学,中国民俗学会《民俗丛书》1934年。

4.妖怪假面剧——戏曲时代与《西游记》

《西游记》妖怪学入门

在《西游记》中,有数目繁多的妖怪出没。孙悟空奋勇降妖的情节最引人入胜,但是他也不是万能的。当他力所不逮时就向观音或天界诸神求援,可见他也有败兴之时。

那么,究竟是何方妖怪、又以何种方式为难三藏法师一行的

呢？按理说，如果逐回列出其中出现的妖怪便可一目了然，但与其如此，还是去读《西游记》原文会更有趣。因此，我们不必拿起剪刀和浆糊去制作这样一个清单，而是换个角度去接触这些妖怪。

尽管如此，还是需要对《西游记》妖怪学的基本内容做一探讨。

首先，《西游记》中的妖怪们大多为动物，它们变成普通人来欺骗不存戒心的三藏法师一行，最后才显露其本性。其中有的动物本来是天界诸神的侍从，由于某种原因才来到人间。例如，太上老君乘用的青牛（第五十至五十二回）、菩萨乘用的金毛犼（第六十九至七十一回）、在太阴星君的广寒宫捣制仙药的玉兔（第九十三至九十五回）等等便是如此。

《西游记》动物园

确实，《西游记》中有很多动物，但其中很少有珍禽异兽，绝大多数都是极其常见的动物。例如，虎、熊、牛、蛇、貂鼠、鼍龙、鹿、羊、大龟、鳜婆（一种淡水鱼）、蝎、六耳猕猴（后述）、鲇鱼、狼、蜘蛛、狮子、象、大鹏、白狐、鼠、犀等等。虽说是常见的，但是狮子和大象并没在当时的动物园内，或许应该说是“被认知的实有动物”。在《西游记》中，并没有出现人面虎身八首十尾的天吴、人面鱼身有手有足的陵鱼等见于古代《山海经》的复合型动物妖怪。至于其原因，请参阅拙著《中国的妖怪》①。

《本草纲目》的动物认识

那么，按照上述意义，对所谓常见动物应该如何认识和确认呢？对此，几乎与《西游记》同时代即十六世纪末成书的李时珍《本草纲目》五十二卷本②，不失为一部很好的参考书。另外，李时珍

曾经大量参考过的十二世纪南宋罗愿著《尔雅翼》三十二卷也颇值一读。

由于《本草纲目》是一部以实用为目的的药物学书籍，所以原则上不应有虚无的记载。然而，在卷四十三“鳞部”记载有龙和蛟龙、卷四十九“禽部”记载有凤凰。除此之外尽管尚有几处例外，但基本上都是真实存在的动物。

在此我们注意到，除龙和凤凰（第七十七回中的大鹏，似同为凤凰）之外，《西游记》中出现的动物基本上都是真实存在的。就是说，被称为荒唐无稽的《西游记》，在对于动物的认识上基本上与代表当时最高科学水平的《本草纲目》相一致。

图 41 鼍龙投降（选自李卓吾批评本《西游记》）

在第四十三回，三藏法师和猪八戒被黑河水吞没，沙悟净前去相救。他潜入水下，看到一个相貌吓人的妖怪。那妖怪嘴唇上翻、口大如斗、胡子稀少却如钢筋一般、头发蓬乱、身披铁甲、手里拿着又粗又长的钢鞭。沙悟净感到自己不是对手，便逃了回来，向孙悟空报告说：“那模样像一个大鳖；不然，便是个鼍龙也。”沙悟净毕竟是水怪出身，一看便识破了妖怪的真相。实际上，这是西海龙王敖顺妹妹的儿子，名叫鼍洁。他的父亲便是敖顺妹妹的丈夫，是因弄错了降雨量和时辰而被魏征在梦中

斩杀的泾河龙王(参照第一章第三节)。西海龙王派遣太子摩昂[3]将鼍洁捉拿来,交由悟空处治(图41)。

被悟净推断为"鼍龙"的妖怪,在《本草纲目》卷四十三中有记载,列在龙和蛟龙之后(参照图15)。它便是扬子鳄,对此我曾写到他可能就是沙悟净的原型(参照第一章4)。在此,我们不再追究这个问题,而来看一下图41的中央部分。显然,长得与人一模一样的是龙太子摩昂,被绳索拴着、跪在地上的是鼍洁。这幅插图的确让我们明白了不少东西。

在前文中我讲到,龙是《西游记》及《本草纲目》中出现的为数极少的虚构动物之一。可是,只要看一下刊行于明末叫做"李卓吾批评本"的插图,就会发现龙是以人的形象出现的。当然也有例外,例如西海龙王敖闰的三太子就变成了三藏法师骑用的马。不过,这些龙一旦在水里或空中从事自己的本职工作时,就会现龙的原形(参照图5)。

带着人形面具的龙

如此看来,龙这个中国的虚构动物之王,虽说直到明代还是像古代那样横行跋扈,可是当它显现在人面前时却不得不戴上一副人形假面具。这让我们联想到泉州开元寺西塔壁面上雕刻着的东海火龙太子(参见图7),它也是一副人的模样。换句话说,龙已经超越了是否真实存在这一问题,彻底成为一种观念上的存在。回想一下炼丹术隐语中龙那复杂繁多的含义,自然就会明白这一点。欧洲的赫耳墨斯的龙亦如此,带着这些问题去看图41中央的龙太子,会让人觉得它虽然不过是通俗小说中的一幅插图,但却胜过任何思想家深奥的著作而诉说着时代的思潮。

附带提一下，中国美术史，特别是绘画史，一般只关注有名的水墨画家们的画风和流派。在那里充斥着只在美术史专家之间通用的术语，不为普通读者所理解的学究风气根深蒂固，因此通俗小说中的插图等低级作品根本就不是他们思考的对象④。可是，如上所述，在中国绘画史上，只有通俗小说中的这类低级插图才描写故事情节(参照第三章 1)，这与我下文将要谈到的重要问题有着密切的联系。

请让我们再看一下图 41 中央跪在地上的鼍洁。从其形象来看，它与其说是鳄，倒不如说更让人联想到龟或鳖。当然就连熟知水怪的沙悟净都说："看那模样像一个大鳖；不然，便是个鼍龙也"，可见在当时的人们看来，鳄鱼长得像鳖。这也难怪，因为人们无法从近处仔细观察这个令人恐怖的动物。更值得我们注意的是，插图中像鳄鱼一样的动物，被描绘成从头到尾都包裹着一层鳄鱼或鳖的皮而只露出手足的人。站在其后面像虾一样的动物，看上去也是由人装扮成虾的样子。说起来，在戏剧中，演员扮演的鳄鱼或虾基本上就是这幅插图的样子。

即使人戴着动物的假面具和皮进行表演，其基本的身体动作仍然是人的。然而，如果在戏剧舞台上，那是假面具表现的动物，而在连环画中，那就成了兽面人身的妖怪。

关于兽面人身的妖怪，我曾在《中国的妖怪》一书中讲到：在古代，譬如《山海经》中，人面兽身的妖怪频繁出现，而兽面人身的妖怪却很少见⑤。然而，到了《西游记》诞生的时代，妖怪们却都变成了兽面人身，图 41 中的鳄鱼和虾以及左侧对面的猪八戒均如此。关于其原因，我曾做了如下思考。

人面兽身与兽面人身

古代的人面兽身妖怪由于他们栖息的山本身的变化而变成了山中的动物精,后来动物精又变成人。这样,妖怪故事的内容亦以变身故事为主,而不是其形态的异常性。

对于动物来说,变成人是灵化或圣化的一种手段。并且,既然动物向往人,那么除了彻底变成人的形象之外,还可以变成兽面人身。就是说,像猪八戒这一典型人物所体现的那样,即使面孔是动物,而身体如果同人一样,便可以娶人间的女子为妻,也可以挥舞铁耙,肩挑行囊。如果不去在意面孔,兽面人身的妖怪则远比人面兽身的妖怪更具备人的特性。这让我们想到人鱼,正因为它上半身的美丽和下半身的不具性功能才使它表现出一种纯粹的官能效果。同时,也让我们想到围绕人面羊身的牧神而展开的甜美而煽情的传说和祭祀。

可是,从人的角度来说,兽面人身也是"以假面具为媒介的变身像⑥"。就是说,只要戴上假面具,人也可以变成《西游记》中的任何一个妖怪。神话世界因此掌握了新的戏剧空间,通过假面具反复展示着动物与人之间的变换体系。

——我的思考到此为止,展开下面论述的提示是,"新的戏剧空间"。

中国戏剧的诞生

中国的戏剧历史,始于十三世纪的元代。严格地说,在古代的祭祀活动中已孕育戏剧的祖型,唐代的佛教仪式出现了戏剧化倾向。在之后的宋代以及与宋代相重的金代已形成了称为"杂剧"或"院本"的笑剧⑦。所以,并不是到了元代才突如其来地冒出那样

成熟的戏剧，即“元杂剧”乃至“元曲”。尽管如此，可称得上戏剧的东西最早只能上溯到十世纪的北宋，并且真正的戏剧只能说是产生于十三世纪的元代。

众所周知，希腊悲剧兴起并兴盛于公元前六世纪。相传，印度的梵语剧产生于公元二世纪。相比之下，中国戏剧的产生落后希腊近二千年，落后于印度一千年。

当然，戏剧在中国一经诞生，便极其兴盛。关于迄今为止的中国戏剧发展史，已有诸多专著可以参考⑧，在这里想就这些专著没有涉及的问题做些思考。那便是中国戏剧的诞生为何远远落后于西方世界。

被约定的空间逻辑

关于戏剧的定义有多种，但其前提应该是演员和观众共同拥有被约定的空间和时间。尤其是，在物理上和精神上若不确立一个被约定的虚构的空间即舞台，则戏剧就不能成立。例如，观众坐在现实生活延长线上的观众席上，而眼前的舞台却是与现实生活隔离的被约定空间，舞台上展开的时间过程和事件也是与现实不同并受某种设定的制约。如果对此没有认识，那么戏剧便无法成立。虽然观众中的警察上台去逮捕剧中的杀人犯是滑稽可笑的，然而国家权力却经常违背这样的原理即虚构原理。

我曾多次指出，中国人对这样的虚构原理极其冷漠。我们所举的例子是，相对于欧洲乌托邦的桃源仙境、故事中自我完结性的欠缺、绘画作品框缘的意义等等⑨，而戏剧诞生非常晚这一事实也可作为一个有力的例子。就是说，中国戏剧史上的空白部分，对我们认识中国故事和小说的本质是颇有启发意义的材料。

明代戏曲的过剩

姑且不论其空白部分，中国的戏剧虽然出现的很晚，但在元代很快就在形式和内容上形成了一个体系。而在随后的明代，无论是在其名称还是在其形式上都已表现出过剩的成熟。

例如，前文多处提到的《西游记杂剧》由六本二十四出构成，即二十四幕。它与原则上由四折即四幕构成的元曲相比，竟长出六倍。中国的戏剧类似于一种歌剧，如果用今天的铅字印刷一幕最多为一、二页，可是实际上演起来科、白、唱合起来相当耗时。因此，如果按照元曲的规则，一次演出大概最多只能演完四幕。如果这样，演完《西游记杂剧》则需要六天。当然，我们并不知道实际上是否需要六天。以目连的地狱救母为主题的《目连戏》由一百零三出构成，据明末清初的文人张岱著《陶庵梦忆》卷六称，这出戏连续演了三天三夜[10]。如此看来，《西游记杂剧》也许演了一通宵。

通过假面具实现变身

那么，让我们想像一下实际演出时的情形。例如猪八戒，他是一个丑陋的黑猪，所以扮演者一定要极力装扮出这样一副模样。在演妖怪的时候仅靠化妆是不能尽意的，所以要戴上面具即假面具。当然，假面具有多种多样，有的是把整个脸都遮挡上，有的是为了表情生动而只遮挡半个脸，还有的是戴在头上而不遮脸的“磕脑(或膛脑)”。总之，人可以通过戴假面具而变为兽面人身的妖怪。而且，这些若离开戏剧设定的空间即舞台是不可能存在的[11]。

这样，从妖怪的角度来看，戏剧空间即是通过意想不到的方法使人变成妖怪的场所。如果人可以变为妖怪，则妖怪们又何不可

以通过自己的特长——变身术来接近人呢?

前文已经讲过,为了凑够九九八十一难这个数,《西游记》中普通动物们的人格化达到了泛滥的程度。同时,这也是民众为姗姗来迟的戏剧而狂热的结果——他们从在戏剧这一崭新的空间上演的人与动物之间的自由自在的变换体系中,不断地创造出了人格化的动物。换句话说,小说《西游记》是以故事的演技为框架在此基础上吸收了各种民间传承充实而成的。可以说,元代以后戏剧的盛行,对于中国民众来说是一种全新的体验,而这种体验使妖怪们频繁出现的故事成为可能。不仅限于《西游记杂剧》,可以说是元代以后戏剧的兴盛促使了《西游记》中妖怪们的诞生。

从上述角度重新看一下图41,我们便知鼍龙这一形象就是在舞台上扮演鳄鱼或鳖的演员。绘制(确切地说是木版雕刻)这幅插图的无名艺人,肯定是接受了沙悟净那道白的启发,形成了具体构思,但在他的脑海中肯定也浮现出了舞台上扮演的兽面人身妖怪的形象。由人戴上假面具扮演的妖怪和变成人迷惑三藏法师、继而显露原形的小说中的妖怪,对于民众来说都是相同的。可见,现今电视和电影中的妖怪热,早在三百年前就已经出现了。

对于期待着列出一份《西游记》中妖怪们名单的读者来说,这般论述显得过于冗长了。前面已经申明,我本无意用浆糊和剪刀去拼贴一份名录。但是尽管如此,对仅限于谈论鳄鱼感到有些惭愧。

关于植物的想像力

至此谈论的全是动物妖怪,但是尽管例子不多,《西游记》中也有植物妖怪。第六十四回,有四位老人与三藏法师在荆棘领山中

的木仙庵兴致勃勃地谈论优雅的诗作，这四人虽然是一副超凡俗的隐者风范，实则是一场美人局。四人的原形分别是桧、柏、松竹，而后来出现的仙女本是杏、侍女是丹桂和腊梅[12]。虽然无关要，但在植物世界里古代曾多得无奇的草妖、木妖之类，到此时消声灭迹。不过也出现了一个长生不老的人参果，是一个尾部着蒂的婴儿形象（第二十四回）。对此已在拙著《孙悟空的诞生》讲过[13]，故不再重复。有一点需要补充的是，作为由植物生出来动物型妖怪——木妖、人参果，在中国几乎是独一无二的。而且同于其它木妖和草妖一直传承到近代，这一点可以与动物界的相匹比。而且，如我已经阐明的那样，人参果是形成于宋代的果，它不仅是中国固有的人参传说，而且吸收了遥远的欧洲的蔓拉草、阿拉伯的瓦克瓦克岛之树以及中亚斯基泰的羊等传说。参果与堪称复合动物冠军的“龙”一起，能够一直传承到近代，确意味深长[14]。

前面提及的《陶庵梦忆》中也记载了许多类似各种动物妖例子，如野葡萄突然冒出新枝，“具备世间所有万物像”[15]等国人只把这种草木妖意识为树上结了似什么的东西，而没有意为结了什么。大概是由于关于植物的想像力与关于动物的想像不同而致。在中国的土地上没有培育出对热带食人植物的恐感，也没有形成莱奥·莱奥尼所说的“平行植物”的超存在性[16]。此，荆棘岭的妖怪们在整个《西游记》中都是最为无聊、最为平庸存在。

《西游记》式猴科分类学

这里，让我们再回到动物上来，既然没有什么特别的珍禽

,那么最终只能再谈猴子。

在《西游记》小说中,除主人公孙悟空之外,还出现了很多猴 说起来,孙悟空的大本营花果山水帘洞就是猴山。有石猴、猿 、猕猴、马猴、通背猿猴等,种类很多。这种分类正误各半,不必 意。不过,在小说中自始至终坚持了这种分类法。在第五十八 ,如来以菩萨为听众,围绕猴子的分类做了一次难得而又饶舌的 解,即分为灵明石猴、赤尻马猴、通臂猿猴(同上"通背猿猴")、六 猕猴等等。

其中,所谓通臂猿猴,是指两臂在体内连成一体,因此如右臂 长则左臂就会被拉过来而缩短。无疑,这是对长臂猿的长臂所 的夸张说法。这种奇谈似乎具有普遍性,虽然《本草纲目》特意 出那是错误的,但是《水浒传》仍为地遂星侯健起诨名为通臂猿。 为原本是缝纫师的它,具备"飞针走线"般的能力。

所言"灵明石猴",从名称上看似与孙悟空为同类。在今 物学分类上,指长尾猴科猕猴属的赤毛猴。赤毛猴的脸型、 以至性情急燥、易变的性格等,都与孙悟空一模一样。特别是 与二郎神激战时,孙悟空变成土地神庙,但尾巴却无处安置,只 变成旗杆立于庙后(第六回)。据动物学家小原二郎先生在《从 物学角度看〈西游记〉》[17]一文,那姿势与赤毛猴发怒时完全一 。据说,赤毛猴有时还会毫不犹豫地跳到瀑布潭里。

所谓赤尻马猴,在分类学上或许是与赤毛猴同类的红脸猴。 之,这类与日本猴为近亲的猴子都是臀部发红,又因与马关系密 (参见第一章 3),别名又叫马留。据说红脸猴"长大后脸相变得 陋"(小原),所以它的排名可能靠后一些。

问题是六耳猕猴。在小说中,这家伙变成假悟空,搞的玉帝等

难辨其真伪，最后只好请来释迦如来[18]。由此看来，六耳猕猴的原形当属赤毛猴一类。从毛色来看，与赤毛猴相似而且更漂亮的是今天称为金丝猴的猴（也叫“狮鼻猴”）。其特征是体毛长而呈金黄色，鼻子扁平而鼻孔朝天，尾巴比身体长，脸呈青蓝色等等。鼻孔朝天，若遇上雨天可就麻烦了。为此自古以来，人们就认为它是用那尖部分岔的长尾巴堵塞鼻孔（图 42）。在《本草纲目》卷五十一中，也如实地记载了这个有趣的说法。金丝猴是新名称，以前称作“仰鼻猴”[19]。

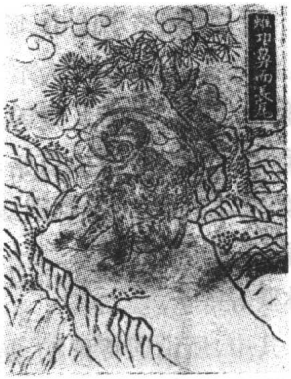


图 42　用尾巴堵塞鼻孔的蜼（金丝猴）（选自《绘图尔雅》）

在小说中，如来识破假悟空并将其捉拿，而真悟空怒不可遏当即将其打死。因此，《西游记》写到：“至今绝此一种。”由于达官贵人用它漂亮的金色皮毛做坐垫，导致了宋代以后的滥猎。所以直到近年，人们还认为金丝猴已经灭绝了。现在，由于保护措施得当，中国有四、五家动物园在饲养金丝猴。金丝猴仍然是可以与大熊猫匹比、甚至是比大熊猫还要珍贵的稀有动物。

这种金丝猴，以二、三个月为期限借给日本犬山市日本猴中心等动物园展出，因此现在的日本人对它也很熟悉。

妖怪假面剧

前面是我这个外行对猴做的一个简单的分类，现在让我们再次回到孙悟空也是妖怪这个出发点上来。我们知道，孙悟空具有

变化多端的神通力。然而,即使他什么也不变而以猴子的形象出现,不知道的人看见大都会吓呆:不好,妖怪。猴子就是猴子,既不是大猩猩,也没有什么可怕的。可是人们为什么要害怕他呢?猪八戒亦如此,难道人们害怕猪吗?

其秘密很简单。那就是,虽说猴子仍然是猴子、猪仍然是猪,但是他们是在用两条腿走路。更何况,他们还穿着僧衣、手持道具,并且还讲人语!

他们并不是猴子和猪。表面上是猴头人身和猪头人身的妖怪,行动上却是戴着猴和猪假面具的人。如果面前突然冒出一个猴头人身的妖怪,我们也会被吓的魂飞魄散。但是,当我们意识到这原来是演假面剧的戏台时,立即就会放下心来。

自古以来生存下来的妖怪们,随着他们栖身的山体面貌的改变,而逐渐地衰退以至于到了岌岌可危的境地,《西游记》正是把这最后的妖怪境地搬到假面剧舞台上来的桥梁。究竟是兽面人身的妖怪、还是戴着妖怪面具的人?使来往于这个飘忽不定境界的存在形态成为可能的,正是前面讲到的崭新的戏剧空间。

孙悟空为何是猴子呢?

孙悟空不是其他任何动物、而只能是猴子的原因,通过这个崭新的戏剧空间中的假面剧可以得到说明。勿容置疑,在动物当中猴子生存的空间距人最近,其它动物若要接近人,不是被人饲养就是变成人。相反,猴子不需要这些,它本身就非常与人相似。只要想像一下我们的远祖就会明白,猴子用两只脚走路也不是不可能的。所以,即使不加粉饰地走上舞台,只要我们不在乎它那猴脸,说它是人也未尝不可。就是说,在假面剧舞台上,孙悟空正是处在

这样一个境界上。——即使摘掉面具也可以充当人,而演员只要戴上猴子面具就可以猴气十足。

我在《孙悟空的诞生》中讲过,在十三世纪南宋时,《西游记》故事以一个本分的猴行者赴西天取经的故事为主要内容已相当成熟。可是,在随后的元代,这个聊无情趣的猴行者成长(?)为一个大闹天宫的泼猴,这想必是大量地吸收了民间传承的结果。现在看来还应该加上一条,那就是金元两代的戏剧肯定也起到了很大的作用。

根据各种文献记载可知,金代的院本中有《唐三藏》,元曲中有吴昌龄作的《唐三藏西天取经》。这些书现已失传内容不详,不过比起明初冗长的《西游记杂剧》恐怕要简略得多。想必在实际上演时以孙悟空为首的妖怪们的数量和种类也不会多。但是可以想像它们都是戴着假面具、以兽面人身的形象出现在舞台上的。从来不曾有过的假面剧,使自古以来埋没在书籍和口头传承中的妖怪们变成了具体而可视的形态出现在观众的面前了。

这一新现象,使后来《西游记》故事中的妖怪形象与兽面人身形象和欲变为人的向心性行动统一到了一起。这样,只要运用这个原理,就可以无限地确定其"兽面"为何种"兽"、具体采取什么样的动作。

孙悟空行为的离心性与假面剧

如前所述,就孙悟空而言,因为他在假面剧中处于即使摘掉面具也具有人的特征、而演员只要戴上猴面具就是猴样儿这个境界上,因此他能够采取什么都能变的离心性行为。还有不少妖怪也可以随意变幻,但是它们的能力是因与孙悟空的力量关系来设定

的，而不是产生于其存在形态本身的能力。孙悟空的这种离心性行为，大概是通过假面剧舞台的反复锤炼和考验才在小说《西游记》中结果的。因为在那个时代面前，人们已经认识到除了神仙之外，人的神通力即不戴假面具的人的超能力都是伪造的，甚至包括神仙在内。

这样，自金元两代出现的崭新的戏剧空间，通过假面剧塑造了新的妖怪，并且以面具为媒介从妖怪和人这两个侧面规定了猴妖孙悟空的性格。

如此看来，我们不应该把小说《西游记》描写的世界看成是一座孤立的山峰，而应视其为以《封神演义》（作为妖怪小说，它在《西游记》之上）为首的整座雄伟朦胧的山脉中的一个山颠。这样，我们便如开矿者的心境一样，想要解体这座山脉，去采掘金矿。……

注：

① 参照拙著《中国的妖怪》153～181页。另参照实吉达郎所著的《西游记动物园》（1991年，六兴出版）和《中国妖怪人物事典》（1996年，讲谈社）。

② 在拙稿《〈本草纲目〉的世界——作为博物志的魅力》（转刊于前出拙著《中国的青鸟》）中，写到了我对于《本草纲目》的个人看法。

③ 《西游记》第四十三回称"西海龙王敖顺"，这一说法有矛盾。西海龙王应为敖闰，而敖顺应为北海龙王（参照第一章3）。并且，关于西海龙王的太子，三太子玉龙做了三藏的座骑，此处应该有所说明。可是在没有任何说明的情况下却突然提出了"太子摩昂"这个名字。由此看来，此处似乎是因袭了杨致和本（现行版本第三十九回）中的太子摩昂，这亦可以作为杨致和本在先的证据之一予以注意。

④ 在为数极少的论述通俗小说中插图的专著中，有阿英的《中国连环图画史话》（1959年，中国古典艺术出版社）。拙著《龙栖身其中的风景——中

国人的空间设计》(1991 年,福武书店)第三章 3"插图的空间战略"中也有所论述。

⑤ 拙著《中国的妖怪》182 ~ 192 页。

⑥ 山折哲雄《灵与肉》(1979 年,东京大学出版会)37 页。

⑦ 参照田中谦二《院本考——其戏剧理念的意向》(《日本中国学会报》第二十集,1968 年,169 ~ 191 页)。

⑧ 主要有吉川幸次郎著《元杂剧研究》(筑摩书房《吉川幸次郎全集》14)、前出田仲一成著《中国祭祀戏剧研究》(参照第二章 2 注⑨)等。

⑨ 参照拙著《中国人的思考方式——小说的世界》(讲谈社现代新书 356)1974 年,讲谈社,112 ~ 128 页,以及前出拙论《地平线的理论》(参照第三章 1 注㉘)。

⑩ 参照张岱著(松枝茂夫译)《陶庵梦忆》(岩波文库),1981 年,岩波书店,222 ~ 224 页。

⑪ 参照杉浦康平编《变幻的诸神——亚洲的假面》(1981 年,日本放送出版协会)以及山城祥二编《假面考——专题论文集》(1982 年,リブロポート)等。

⑫ 树木妖怪出现在第六十四回有其特殊意义。显然,作者意识到了 8 × 8 = 64 这一事实,因为在五行中木属东,如本书第二章 1 讲到的那样,配置于东的数字是 8。关于《西游记》中数字的神秘性,特别是围绕着圣数 9,在本书第二章 5 中做了详细论述。至于与《西游记》的构成有关的数字配置。

⑬ 参照拙著《孙悟空的诞生》344 ~ 357 页。

⑭ 形态上的木妖和草妖另当别论,至于与《西游记》中的木妖相似的——植物变为人之类——故事,在明清时期的随笔类作品中也多有记载。例如,在成书于清末或民国初年作者不详的《古今妖怪大观》(中国近代小说史料汇编)(1980 年,台北,广文书局重印)一书的后篇大约有一半是关于植物变成人的妖怪故事。这也可作为一份资料,表明植物要走进故事,其唯一的方法是变为人。

⑮ 前出日文译本《陶庵梦忆》327～328页。

⑯ 莱奥·莱奥尼著(宫本淳译)《平行植物》(1980年,工作舍)。

⑰ 小原二郎《从动物学看西游记》(《中国古典纪行》3《西游记之旅》,1981年,讲谈社,141～145页)。

⑱ "六耳"大概与"六耳不同谋"或"法不传六耳"(佛法不传给与佛教无关的第三者)等俗谚有关。如来有个大前提,那就是不向这个六耳弥猴传授佛法。

⑲ 参照拙著《孙悟空的诞生》24～28页、高罗佩前出著作《中国的长臂猿》64～67页、前出拙著《孙悟空是猴子吗?》所载《金丝猴与野人》和《鼻行类与金丝猴》以及《天子礼服上绘制的金丝猴》(《Monkey》1993年四、五月号)。

第四章 《西游记》解构学笔记

1.吴承恩与邱处机——有关作者的误解

错觉——吴承恩作者说

作者是谁？这是论述《西游记》时无法回避的一个问题。在本书中，我至此努力回避了这一问题，而此后也不打算予以触及。但是行文至此，如继续回避作者问题，则无法解剖这部令人难以捉摸的小说。于是，我突然决定改变计划，先对此问题做一探讨。然而由于手头占有的资料有限，论述难免枯燥。

很久以来，人们一直认为《西游记》的作者是吴承恩。对此，太田辰夫曾做过透彻的解释①，虽然有些过长但在此还是予以引用。为了便于普通读者理解，对于一些较有难度的地方我将以注释的形式加以补充。

人们历来认为西游记的作者是吴承恩，这是错误的。论述起来将会很繁琐，在此仅就其基本问题做一说明。

明刊本《西游记》有“华阳洞天主人校”三种版本、“朱鼎臣编辑”的版本和没有署编校者名的版本（李卓吾本系统）②。清刊本《西游记》则多数把该本与元代长春真人西游记相混同，认为是邱处机所作③。不过，四游记本的西游记传上署有

杨致和的名字④。在中国,明刊本西游记似乎已经散佚,不曾听说其存在。北京图书馆所藏两种明刊本,是民国二十二年(1933年)前后从日本购入的。清刊本中的杨致和本极为简略,未曾引起人们的注意。所以在清代,人们普遍认为西游记的作者是邱处机。

另一方面,在明末天启年间(1621~1627)编纂的淮安府志中,作为吴承恩的著述载有"西游记"一书名。没有确凿的证据可以证明这里的"西游记"不是游记而是小说《西游记》。因为,那里只记有"西游记"三字,而没有任何关于其内容及刊本的记述。

如前所述,到了清代,有人认为《西游记》的著者是长春真人。而注意到了上述地方志记载的人持反对意见,主张吴承恩说。另外,由于《西游记》反映了明代的官制,进而亦有人提出否定其为元代作品的说法(详见孔另境的《中国小说史料》等⑤)。然而,这些并没有引起世人的关注,到了清末民初,随着小说考证学的兴起,这一说法才骤然得势。(略)

此后,自胡适的《西游记考证》⑥(1923年)和鲁迅的《中国小说史略》⑦(1924年)采用了吴承恩说之后,这种说法才几乎成为定论。然而,当时人们只知道清刊本《西游记》,这些学者只凭感觉认为清刊繁本为吴承恩本。而且,自"吴承恩著"四个字的铅印本在社会上流行起来之后人们便产生了错觉,以为《西游记》这部小说原本就署有吴承恩的名字。后来,世德堂本从日本传到中国,不知在何时人们把它也当成了吴承恩本。其实,本来就不存在什么吴承恩本。因为,淮安府志所著录的吴承恩所作"西游记"并没有关于其版本的记述,也不存

在署名为吴承恩的“西游记”。世德堂本由作家出版社铅印发行,但改变了原本的体裁,尤其错误的是删去了陈元之的序⑧,并且依旧印为“吴承恩著”。

上引太田文章中的《淮安府志》,是记载现今江苏省淮安县(洪泽湖东)一带的地理及历史等的地方志。自古以来的许多地方志,玉石混淆,有的粗制滥造、不过作为补充正史的史书,地方志具有其权威性。《淮安府志》即是其一,其中可见如下记载。

吴承恩　射阳集四册□卷,春秋列传序,西游记(卷十九《艺文志·淮贤文目》⑨)。

但是,很难断定其中的“西游记”指的是小说《西游记》。对此,矶部彰的如下见解很有说服力:

从传统的目录学立场来看,不将为人喜爱的白话小说类收入经史子集四部之中,是因于士大夫的传统意识。即使把白话文学收入艺文志中,那也只是明朝公认为文学的戏曲类。如果说淮安府的府史书破例采取了只将“小说西游记”著录于艺文志的原则,这不符合通行的做法。另外,假如从传统目录学(不过,也有个别例外。例如《古今书刻》和《晁氏宝文唐书目》等)立场来推断、假如《淮安府志》中吴承恩的作品“西游记”指的是三藏西天取经故事,那么它当属戏曲“西游记”。那么,它相当于何种戏曲“西游记”,现阶段尚不清楚。另一方面,我们还应该注意到吴承恩的“西游记”也可能不是唐三藏西天取经故事。因为在《千顷堂书目》卷八史部《舆地类》中,清楚地写着“吴承恩西游记”⑩。

以胡适和鲁迅等人为首的中国学者,仅仅从《淮安府志》中提到的一点,即在吴承恩的著作中写有“西游记”这一点出发,就主观

认定吴承恩是小说《西游记》的作者，并热衷于对吴承恩事迹和著作的研究。《淮安府志》中的《射阳集》现已整理为《射阳先生存稿》[11]，如果能够从载于其中的吴承恩的诗作中找出符合小说《西游记》作者的内容，“吴承恩作者说”便很有说服力了。

《二郎搜山图歌》

《射阳先生存稿》卷一中有一首七言古诗，叫做《二郎搜山图歌并序》，自胡适以来一直把它作为有力的证据。似乎有一幅画描绘了二郎神为伏妖而搜山[12]的情景，那是宣德年间（1426～1435年）的画家李在[13]所绘，归吴承恩家乡的朋友吴家收藏。可是，据说这幅画有五十年左右不知去向，可近来又重新回到了吴家后代吴醴泉之手。据说，吴承恩看着这幅奇怪的画做了一首诗。

确实，似乎这幅画中的二郎神也领着鹰和犬（第九句“名鹰搏拏犬腾啮”），并降伏了猴（第十一句“猴老难延欲断魂”）。可是，其第五句“少年都美清源公”却是一个大的疑点。

二郎神在《西游记》第六回出场时，自称是“昭惠灵显王”（在其前面的诗中为“昭惠英灵圣”）。这一称谓源于李冰的次子二郎于南宋开禧二年（1206年）被封为“护国圣烈昭惠灵显神祐王”、元朝至顺元年（1330年）又被封为“英烈昭惠灵显仁祐王”。另一方面，同一个二郎神在元曲《二郎神醉射锁魔镜》和明代戏曲《二郎神锁齐天大圣》中却为清源妙道真君，尤其是姓赵名昱（《齐天大圣》中写作“煜”），与《西游记》中二郎神的杨姓相左（参照第三章3《哪吒太子的故事》）。而《封神演义》中的清源妙道真君却是杨戬。

从以上事实可知，吴承恩诗中的清源公较小说《西游记》的二郎神更接近于活跃在元明戏曲中的二郎神。作为断定吴承恩为小

说《西游记》作者的有力证据，这首七言古诗《二郎搜山图歌》却极缺乏作证的能力[14]。

如果我赞同吴承恩=《西游记》作者的观点，那么会从《射阳先生存稿》中选择稍有说服力的另一首诗。譬如，其卷一《海鹤蟠桃篇》为嘉靖己丑年（1529年）之作，其中写到生长在昆仑瑶池畔的仙果蟠桃，也出现了“西王母”和“东方朔”的名字。以“开花结子六千岁”（第七句）为首，一直到大家熟悉的“西王母蟠桃园”，另外还有几处诗文含有“西王母”的名字[15]。如果一定要把吴承恩附会为《西游记》的作者，也许这些诗文更合适。

吴承恩的诗文

说起来，见于卷三的“钵池山劝缘偈”，一开头就说：“我闻南赡部州七十二福地，有一福地名钵池山”，这让人联想到《西游记》开篇处的印度式的地理观。所谓钵池山，见于《云笈七签》卷二十七《洞天福地》的七十二福地之第四十，称为“在楚州，王乔得道处”。王乔是周灵王的太子晋，在刘向的《列仙传》等处称为王子乔，他于河南嵩高山登仙。在吴承恩的偈文中，首先描述了世尊所在的西天竺的庄严，然后又为钵池山古刹景会禅寺的颓废而大发感慨，表明了道教和佛教传承的混淆，这一点会让人想到与《西游记》有关。

另外值得注意的是，其卷四的“贺金秋泉翁媪障词并引”和“贺金耻斋翁媪齐寿障诗并引”中，在金秋泉（即金耻斋）与其夫人同获长寿时，有节制地使用了道教术语。例如前者的“金母与木公齐降”，会让我们马上联想到在第二章详述的木母和金公。我还不能准确把握这障词整体的含义，但金母似乎是指金秋泉夫人。因为《西游记》中没出现“金母”一词，我想这大概是故意把“木母”和“金

公”颠倒过来使用的[16]。

如上所述，如果想从吴承恩的诗文中寻找与《西游记》之间的连带，则较中国学者奉为金科玉律的《二郎搜山图歌》更能找出证据。然而即便如此，这仍然不能够成将吴承恩作为《西游记》作者的决定性的证据。

戏曲作家的可能性

《淮安府志》卷十六《人物志》二《近代文苑》中说，吴承恩“复善谐剧，所著杂记几种，名震一时”。谐剧就是喜剧。这样看来，正如前引矶部彰的见解，作为吴承恩的著作收录于《淮安府志》卷十九《艺文志》的“西游记”很可能是戏曲。元明时期的戏曲中有很多取材于《西游记》故事，其中有的尽管在《录鬼簿》和《南词叙录》等戏曲目录类中有所记载，但作品并没有保留下来。明代戏文(宋元以来以南派技法流行的戏剧，也叫南戏)中有《唐僧西游记》剧本，据说为陈龙光作，但此处则一概不详[17]。另外，在元杂剧中，吴昌龄作《唐三藏西天取经》颇为有名，但情况不详。元杂剧中似乎还有一出《大圣收魔》戏文，我想大圣可能就是孙悟空即齐天大圣，但详情无从所知[18]。

这样看来，我们反过来可以推断《录鬼簿》等目录类资料漏收了不少作品，而吴承恩作的“西游记”可能就是其中的一部题目和作品都已散佚的戏曲之一。这种可能性我们还不能排除。

不盲从普遍的看法

总之如上所述，没有任何确凿的证据可以证明吴承恩是小说《西游记》的作者。尽管如此，正如太田辰夫指出的那样，中国学者

基于一种错觉而固执地坚持吴承恩作者说,这只能说是草率的做法。

在日本,太田辰夫、鸟居久靖翻译的《西游记》(平凡社,《中国古典文学大系》本)自然没有署名"吴承恩作",但是小野忍翻译的(岩波文库本)仍署名为"吴承恩作"。小野忍在此译本(一)"解说"中说:"尽管这种观点(吴承恩作者说)证据不充分,值得怀疑,但我采用了普遍的看法"。这表明,他并没有像中国学者那样完全相信吴承恩说。但我认为,明知尚有许多疑点没有解决却仍要署名"吴承恩作",这种做法是欠妥的。小野忍在译完岩波文库本(一)至(三)之后突然去世,此后由我来承担(四)以后的日文翻译工作,我断然背离小野"采用普遍的看法"的遗志,将"吴承恩作"四个字删除了。对此,我在(四)的"后记"中做了说明。

现今的邱处机作者说

说起来,在中国人中间也有对吴承恩作者说持强烈反对意见的学者。他就是《西游记释义》的作者、台湾人陈敦甫[19]。他执着地认为《西游记》的作者是邱处机,从而否定吴承恩说。姑且不论其认为邱处机作这一大前提是错误的,单就他对吴承恩说的批判来看可谓是笔锋犀利切中了要害。然而与此相反,他倡导邱处机说的论证方法与倡导吴承恩说的学者们的论证方法却如出一辙。尽管如此,我不会对陈敦甫的邱处机说付之一笑。因为,世上吴承恩说信奉者们对自己的错误前提不加以丝毫怀疑却去嘲笑他人的错误前提,我对这种冥顽报以略显嘲讽的微笑。人们常说,去说服别人的人,却往往被别人说服,为了自己不重蹈覆辙而去显扬陈敦甫,这决非坏事。

注：

① 太田辰夫作《〈西游记〉杂考》(《神户外大论丛》第二十一卷第一、二号，1970年，1～18页)。后面的引文见17～18页。

② 所谓“华阳洞天主人校”三本，指世德堂本《西游记》(正确的应为《新刻出像官板大字西游记》)、《唐僧西游记》、《鼎镌京本全像西游记》，由于三者内容不同，故称“华阳洞天主人校”实无意义。对此，详情请参照太田辰夫前出著作《西游记研究》所载《明刊本西游记考》。关于华阳洞天主人，请参照太田辰夫著作《〈西游记〉杂考》12～14页。所谓“朱鼎臣编辑”，指全称为《鼎锲全相唐三藏西游释厄传》的版本(参照第四章2)。所谓李卓吾本系统，虽然冠名《李卓吾先生批评西游记》，实则只不过是假托明末著名批评家李卓吾之名，并无署名。明本大致可分为以上三种系统。

③ 邱处机(1148～1227年)是一位著名的全真派道士，他曾应成吉思汗之诏在撒马尔罕为远征中亚途中的成吉思汗讲授长生不老术。号长春真人，其弟子李志常根据其旅行记录整理为《长春真人西游记》刊行。在清初刊行的《西游证道书》中附有元初虞集署名的序，其中记载小说《西游记》的作者是长春真人。当然，这是错误的。据太田辰夫推断，虞集可能读过元刊本《西游记》的某种手稿。参照太田辰夫《〈西游证道书〉考》(《神户外大论丛》第二十一卷第五号，1970年，1～17页)以及矶部彰《关于〈元本西游记〉的问题——〈西游证道书〉所载虞集撰〈原序〉与邱处机的传记》(《文化》第四十二卷第三、四号，1979年，60～75页。现为矶部彰著《〈西游记〉形成史研究》1993年，创文社，第六章)。太田针对矶部的这篇论文进行了批评，见其《〈西游记〉杂考》(参照第二章4注⑲。不同于第四章①注1)40～43页。

④ 太田在这里把“四游记本的西游记传”列入到清刊本中，后来他研究了牛津大学博德莱昂图书馆收藏的朱苍岭刊本《新锲三藏出身全传》，结果又更正为：杨致和(亦称至和、志和)本的最早刊本就是这朱苍岭刊本，并且它是比世德堂本还要早的手稿的缩略本，参照太田辰夫《〈唐三藏出身全传〉考》(《神户外大论丛》第二十四卷第一号，1973年，1～15页。现收载于太田辰夫

前出著作《西游记研究》)。不过,对现在引用的文章论旨毫无影响。

⑤ 孔另境《中国小说史料》(1936年初版,1957年古典文学出版社增订本)71页引用的阮葵生的《茶余客话》等。

⑥ 胡适的《西游记考证》收载于《胡适文存》二集卷四《中国章回小说考证》(1942年,实业印书馆。1980年,上海书店重印)等处。

⑦ 收载于《鲁迅全集》8(1957年,人民文学出版社)等处。还有增田涉译(岩波文库)以及今村与志雄译(学研版《鲁迅全集》11)等二种译本。

⑧ 中国最新的铅印本即活字本《西游记》以北京图书馆收藏的世德堂本为原本,又对照六种清刊本做了校订,但是略去了陈元之所做的序,序中明确指出作者不明。(1955年,作家出版社及人民文学出版社。最近的重印本亦同)。并且,校订中明显存在杜撰现象,而且有许多错误,显然对以太田辰夫为首的日本人的研究无所了解。朱一玄、刘毓忱编《〈西游记〉资料汇编》(1983年,中州书画社,212~213页)中收录了陈元之的序,但其说明中存在很多错误。

⑨ 《淮安府志》天启版为"卷十九",康熙版为"卷十二"。

⑩ 矶部彰论文《中国人对〈西游记〉的鉴赏与传播——以明代正德年间至崇祯年间为中心》(《东方宗教》第五十五号,1980年,26~50页)31~32页。

⑪ 收载于刘修业辑校《吴承恩诗文集》(1958年,古典文学出版社)及其盗版《吴承恩集》(1964年,台北世界书局)。

⑫ "搜山"一词见于《西游记》第六、二十八、九十二回以及《西游记杂剧》第三第九出。参照柳存仁,"Wu Ch'eng-en 吴承恩:His Life and Career"[*T'oung Pao*,LⅢ,1.3(1967),现参照同著*Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*(1976,Leiden,E.J.Brill),pp.259~355]p.325。

⑬ 关于李在,请参照内藤湖南《支那绘画史》(新版1975年,筑摩书房)201~202页。

⑭ 苏兴《吴承恩小传》(1981年,天津百花文艺出版社)55~65页,认为这首诗是吴承恩对嘉靖帝巡幸的批判(前出新刊铅印本的前言亦基本相同),但因其与《西游记》无关,故无参考价值。另外,有关吴承恩的传记和年谱的

著作很多，例如刘修业《古典小说戏曲丛考》(1958年，作家出版社)收载的《吴承恩年谱》、《吴承恩著述考》、《吴承恩论著杂事考》(以上也收载于前出《吴承恩诗文集》)、《吴承恩交游考》、胡光舟《吴承恩与西游记》(中国古典文学基本知识丛书，1980年上海古籍出版社)、苏兴《吴承恩年谱》(1980年，人民文学出版社)等。《〈西游记〉资料汇编》的《作者篇》中也收入了这首诗。

⑮ 关于《海鹤蟠桃篇》，有人作为印证吴承恩作者说的证据提出。题为《嘉靖丙寅，余寓杭之玄妙观。……》的七言绝句四首之四(前出《吴承恩诗文集》35页)和《贺金耻斋翁媪齐寿障词》(同上135～136页)也是写西王母。但是，吟诵西王母的诗有很多，不足为奇。

⑯ 参照第三章2注㉓。这里也许与《三教源流搜神大全》的用法相同，木公和金母分别指东王父和西王母。

⑰ 参照庄一拂编著《古典戏曲存目汇考》，1982年，上海古籍出版社，108页。

⑱ 参照同上542页。

⑲ 陈敦甫《西游记释义》(全真丛书)(1976年，台北全真教出版社)中也收载了：《西游记非吴承恩作》(2～7页)、《再论西游记非吴承恩作》(10～14页)以及陈志滨《西游记的作者是吴承恩么?》(15～21页)、王天民《国立编译馆答函》(22～23页)，陈志滨《复函》(24～28页)等。

2.《西游记》的周边——其形成前后

《水浒传》中的《西游记》

《西游记》成书的明代是一个小说的时代。无疑，世人所说的中国四大小说或四大奇书都是明代的产物。《三国志通俗演义》、《水浒传》、《西游记》、《金瓶梅》，这种排列的依据是各自现存最早

版本的刊行年代。但其写作的年代尚不十分清楚。

其中，似与《西游记》有些许关联的是《水浒传》。比如《水浒传》中受人欢迎的鲁智深这一人物形象，可以说与孙悟空极其相似。在《水浒传》中，鲁智深在第三回出现了，他泼辣、活跃，到第一百一十九回他听到钱塘江著名的潮信而豁然开悟，当即坐化。所谓坐化，即正坐而死，高僧临死时往往如此。可以说，鲁智深由一个粗鲁之人逐渐圣化的过程与孙悟空十分相似。当然，所谓逐渐圣化都是在小说接近尾声的时候才明朗化的，如果过早地就变成了圣人君子就索然无味了。

二者更为相似之处，是鲁智深惩治欲威逼桃花村刘太公女儿为妻的山匪（第五回）的场面，和孙悟空降服猪八戒（第十九回）的场面。山匪和猪八戒都是色迷迷的，潜入姑娘的卧室后，便靠近床前将姑娘当作新娘一样嬉弄。于是，鲁智深或孙悟空便以其无敌的气力惩治他们。但是，仅以现存版本的刊行年代还不能断言《西游记》是模仿了《水浒传》①。前文提到的《西游记杂剧》大约成书于十五世纪初，在那里猪八戒变成裴太公女儿海棠的未婚夫朱生，抢走了海棠。这是该剧本的大致情节，但其中大意是说：孙悟空救出海棠之后，又在二郎神的帮助下降服了猪八戒。孙悟空并没有变成姑娘。

另一方面，在《水浒传》第六回，鲁智深在把桃花村山匪收为喽啰之后，做了大相国寺的菜园看护人，这让我们联想到在天宫做蟠桃园管理人的孙悟空。关于这部分，我们不清楚元刊本《西游记》是如何描写的，但是在《朴通事谚解》介绍的故事梗概中说其“入天宫中仙桃园，偷蟠桃”，因此孙悟空似乎并不是看护人。

然而，可以认为《西游记》故事在十四世纪元末明初时已经很成熟，当时流传着很多《西游记杂剧》等所没有的脍炙人口的故事，

而《水浒传》将其加工之后吸收到鲁智深的故事之中去了。

另外,《水浒传》中英雄豪杰的绰号也有一些酷似《西游记》故事。例如,在第五十九回中出场的结义兄弟樊瑞、项充、李衮的绰号分别是混世魔王、八臂哪吒、飞天大圣。孙悟空也有结义为七兄弟的同伙,他作为美猴王自称齐天大圣,以下牛魔王为平天大圣、蛟魔王为覆海大圣、鹏魔王为混天大圣等等。在明代无名氏所作戏曲《八仙过海》中,也有这种"××大圣"的命名法②。在明代,凡与《西游记》有所关联的小说和戏曲,其中都极为普遍地存在着这种命名法。毫无疑问,《水浒传》在给英雄豪杰们取绰号时,是受到了这类《西游记》故事的启发。

《金瓶梅》中的《西游记》

我们知道,关于《金瓶梅》的作者,只有署名为"笑笑生"的人,但详情一概不知。不过,在《金瓶梅》随处可见的歇后语即诙谐语中有"猪八戒"的名字出现,并且其形象也与《西游记》中的猪八戒完全吻合,由此可知《金瓶梅》的作者曾经读过《西游记》③。有一种说法认为《金瓶梅》的作者是李开先,据说他死于隆庆二年(1568年),而现存最早的《西游记》刊本即世德堂本的刊行年代是明万历二十年(1592年),因此李开先读过的《西游记》应该是更早的刊本。总之,关于这个问题,在此不予展开。

与《西游记》相关的小说和戏曲

与《西游记》相关的小说和戏曲有很多,但首当其冲的是杨至和本《西游记》和《封神演义》。除此之外,还有《东游记》、《南游记》、《北游记》、《平妖传》等,为数之多不胜枚举。并且,其中很多

的作者和成书年代存有疑点。在此,让我们把下文将要提及的小说和戏曲归纳为下表(表 10、11)。

表 10 《西游记》周边的小说

在本书中的通称	正式书名	撰(编)者	成书·刊行年	备考
朱鼎臣本西游记	鼎锲全相唐三藏西游(释尼)传	朱鼎臣(编)	万历(1573~1620)刊	十卷
世德堂本西游记	新刻出像官板大字西游记	不详(通说为吴承恩)	万历二十年(1592)序	
杨至和本西游记	新锲唐三藏出身全传	杨至和(亦称致和、志和)(编)	不详	四游记之一
封神演义		通说为许仲琳,亦说陆西星	不详	
南游记	全像五显灵官大帝华光天王传或全像华光天王南游志传	余象斗	辛未刊。隆庆五年(1571)或崇祯四年(1631)	四游记之一
北游记	北方真武祖师玄天上帝出身志传或全像北游记玄帝出身传	余象斗	壬寅刊。嘉靖二十一年(1542)或万历三十年(1602)	四游记之一
东游记	全像东游记上洞八仙传或新刻八仙出处东游记	吴元泰	不详	四游记之一
平妖传	北宋三遂平妖传	罗贯中编 冯梦龙补	泰昌元年(1620)刊	

表 11 《西游记》周边的戏曲

在本书中的通称	题目(上)·正名(下)	作者	成书年	刊载书名
锁魔镜	都天大帅降妖怪(钞本题目)三太子大闹黑风山(刻本题目) 二郎神醉射锁魔镜(正名)	不详	元	孤本元明杂剧元曲选外篇
西游记杂剧	全六本(每本由四出构成)详见各本,此处从略	杨景贤(或景言)	明·15世纪初	元曲选外篇
那吒三变	慈悲摄伏五鬼魔 猛烈那吒三变化	不详	明·不详	孤本元明杂剧
锁白猿	(无题目) 时真人四圣锁白猿	不详	明·不详	同上
齐天大圣	花果园赏仙酒金丹 二郎神锁齐天大圣	不详	明·不详	同上
八仙过海	赏牡丹群仙游阆苑 争玉板八仙过苍海	不详	明·不详	同上
斩健蛟	眉山七圣擒妖怪 灌口二郎斩健蛟	不详	明·不详	同上
五龙朝圣	庆长生四渎来宾 贺万寿五龙朝圣	不详	明·不详	同上

关于戏曲,其中有很多只是在《录鬼簿》等戏曲目录中有所记载,但现已失传④。因对其内容无法考证,故没有列入表中。

章回小说的回目

看一下今天的《西游记》(李卓吾批评本、日文译本为岩波文库本),我们便知各回的标题都是以对句的形式出现的。这称为“回

目”,例如:

第一回　灵根育孕源流出　心性修持大道生

第四回　官封弼马心何足　名注齐天意未宁

第十四回　心猿归正　六贼无踪

不仅《西游记》,留传至今的《三国演义》和《水浒传》等普及本,亦都采用这种对句的形式标示回目,用心良苦可以使每回的内容梗概一目了然。可以说,它表示每回中的故事的展开有两个高潮或曰两个主题。如此,章回小说便是把长篇故事分为回、每回又设定回目的小说,亦可称为分回本。

戏曲的正名与题目

在戏曲中,我们所说的“外题”(意为“剧名”)也是以对句形式出现,例如表 11 中的例子,

花果园赏仙酒金丹

二郎神锁齐天大圣

严格地说,这也许不能说是对句,而只是在字面上构成了对句的形式。前句叫题目,后句叫正名,以正名代表“外题”。另外,往往取正名中的一部分作为“外题”的简称或通称。例如表 11 中的通称“锁魔镜”,在《孤本元明杂剧》和《元曲选外篇》中则把“三太子大闹黑风山”作为题目,而在钞本即手写本中为“都天大帅降妖怪”⑤。可是,大概因为这与正名不对称,所以刻本阶段做了修改。题目中与正名中的二郎神相对应的三太子,当然是指哪吒。如仅从这出戏曲的正名来看,正末即主角似乎是二郎神,但其实二郎神是冲末即配角,正末是哪吒。

从则目到回目

总之,虽然说小说中回目的对句结构是接受了戏曲中题目正名的影响,但并非一开始就如此。

在四大小说的刊本中,现存最早的是称为弘治本的《三国演义》。书中附有作于弘治年间申寅年(1494年)的序,但实际刊行于嘉靖元年(1522年)。这部弘治本的卷首为《三国志通俗演义》卷之一,其下有标题"祭天地桃园结义",之后进入正文。接下来,翻到第十页,出现下一个标题"刘玄德斩寇立功"。这种没有回数表示而只为一行的标题一般称做则目,以区别于回目。

现在,让我们以《三国演义》为例,对"回目"的产生再略做些探讨。到万历年间(1573年~1620年),金陵(南京)和建安(福建省建阳)也出版了《三国演义》,可见其流行程度非同一般。其中的《新镌全像大字通俗演义三国志传》附有作于万历末的屠维(己)年的序,所以可以断定它是在1609年至1619年期间刊行的。目前,只有伦敦的大英博物馆图书馆和牛津大学的博德莱昂图书馆收藏有这本书,书中只有则目而没有回目⑥。《三国演义》分为一百二十回并加以对句形式的回目,始于清代顺治元年(1644年)刊行的毛宗岗本。

如此看来,白话通俗小说中的回目,似乎是出现于清代之后。然而,就《西游记》而言,万历二十年(1592年)刊行的世德堂本《西游记》就早已是分回本了⑦。说起万历二十年,也是大英博物馆藏双峰堂本《新刻按鉴全像批评三国志传》的刊行年⑧,该书是由建安人余象斗付梓的。但它不是分回本,而是二十卷本,每卷为十二则。也就是说,虽同为万历二十年,但是由于刊行的书肆不同,有采用了新式"回目"的,也有依旧分卷立则目的。可以说,明朝万历

年前后是新旧二种形式并存的一个非常微妙的时期。

这对于认识《西游记》周边的小说(参照表 10)很重要。例如在表 10 中列出的八种小说中,除世德堂本《西游记》和《平妖传》二种之外,其余都是古式的则目形式。这并不能说明其它六种都比世德堂本成书早,因为前面提到的《新刻按鉴全像批评三国志传》和世德堂本《西游记》(图 43)都是刊行于万历二十年的。

图 43 天理大学藏世德堂本《西游记》

《释尼传》与《释厄传》

当然,拘泥于回目和则目自有其诸多理由[9],我们也不是以这种观点来认定《西游记》诸版本的。现在,让我们集中到一个问题上来进行探讨。

在现存的朱鼎臣本、世德堂本和杨至和本的开篇处,都有这样一首七言律诗作为开场诗。

混沌未分天地乱　茫茫渺渺无人见
自从盘古破鸿蒙　开辟从兹清浊辨
覆载群生仰至仁　发明万物皆成善
欲知造化会元功　须看西游释厄传

在不同的版本中,个别字句略有差异。例如第六句,朱鼎臣本为"发明万物皆至善";第八句,朱鼎臣本为"须看西游释尼传",杨至和本则为"须看三藏释尼传"。总之,其中都有《西游(或三藏)释厄(或释尼)传》,并冠之"须看"二字。如果我们理解全称为《鼎锲

全相唐三藏西游释尼传》(共十卷。见于每卷卷首的“全相”,有时为“全像”,而有时缺少“释尼”二字)的朱鼎臣本说“须看此书”是可以的,但是几乎于同一时期刊行的世德堂本是不会说“须看”自己的商业竞争对手“朱鼎臣本”的。这恰如现今的我国出版界,当A、B两家出版社同时出版了内容几乎相同但题目不同的两本书时,A社是决不会在自己的“前言”中写上“请读B社的书”的。

由此,自然可以明确以下三点。第一,世德堂本和杨至和本的刊行早于朱鼎臣本。第二,在世德堂本和杨至和本之前有《西游(或三藏,或三藏西游)释厄(或释尼)传》存在,并作为明刊本即于明代刊行的《西游记》故事祖本而为万历年间的人们所熟悉。我们现在姑且把这祖本称为祖本《释厄(尼)传》。第三,较世德堂本晚些刊行的朱鼎臣本,为与面貌一新、改为分回本的世德堂本竞争而强调自己接近于祖本《释尼传》,美其名曰《鼎锲全相唐三藏西游释尼传》[10]。“鼎锲”的意思是正确修订(权威刻本),含有“决定版”或“定本”之意。可以说,这是为争夺读者群而有意与世德堂本的“新刻”和杨至和本的“新锲”相抗衡。与分回本的世德堂本相反,朱鼎臣本则只立“则目”,以此标示其近于祖本。

以上三点,是我基于《西游记》开场诗中的“须看西游释厄传”这一句在理论上做出的假设性结论。事实上,就这三点而言,太田辰夫亦通过实证方法得出了大体相同的结论[11]。

然而,还有若干问题有待解决。即如在上面第一点中所述,虽然我们知道世德堂本和杨至和本的刊行早于朱鼎臣本,但是还没有解决世德堂本和杨至和本谁先谁后的问题。另外,关于祖本《释厄(尼)传》,是“释厄”正确还是“释尼”正确,至今尚无结论。

杨至和本是缩写本?

首先,让我们谈一谈世德堂本和杨至和本的先后关系问题。杨至和本后来与《南游记》、《北游记》、《东游记》一起被收入《四游记》之中。杨至和本很简短,仅由四卷四十则构成,但其故事梗概与世德堂本没有大的差异。因此从表面上看,似乎可以说杨至和本是世德堂本的缩写本。但是,关于这一问题,历史上却存在相当复杂的争论。在这里,我们对其争论本身不做详述。鲁迅曾在《中国小说史略》中提出百回本《西游记》出自杨至和本《西游记》的观点,对此胡适和郑振铎则主张杨至和本是百回本的缩写,后来鲁迅收回了自己的观点[12]。关于杨至和本,太田辰夫的见解认为:"总之,本书是世德堂本的省略之作[13]。"这一阶段,太田的结论是在详查东洋文库藏清刊杨至和本的基础上得出的。后来,太田又对自己的结论做了订正,称:"可以认为,杨本(杨至和本)是基于较世本(世德堂本)更早的版本的省略本[14]。"认为是杨至和本中现存最早的版本朱苍岭刊本,目前藏于牛津大学博德莱昂图书馆。太田亲自阅读了该版本后更坚持这个观点,至今没有改变[15]。

如上所述,诸多先达们长年的研究成果,终于开始使明刊本《西游记》中世德堂本和杨至和本之间的关系明朗化了。关于今后的问题,我亦将在与各种版本进行比较研究的基础上另稿论述。现在让我们就到底是《释厄传》还是《释尼传》这个问题做一探讨。

佛教用语"释尼"

首先,在以这个词为题目的朱鼎臣本中,各卷或为"释尼"或为"释厄",并不统一。柳存仁认为"释尼"是误刻,主张应为"释厄"[16]。然而,前文提到的杨至和本的朱苍岭刊本的开场诗也写为

“释尼”，可见“释尼”是否为误刻还是个问题。另一方面，太田辰夫认为可能是“释厄”，但同时又基于朱鼎臣本和杨至和本倾向于“释尼”，因此他原则上写为《释尼传》[17]。

诚然，在我们没有发现祖本《释厄(尼)传》之前，很难断定哪个是正确的。但是，不管祖本如何，我想万历年间的人们是怎么看的倒是一个有意思的问题。

那么，“释厄”或“释尼”究竟是什么意思呢？对此，太田做有如下解释：

> 所谓“释尼”，恐怕是“释迦牟尼”的简称，到西方释迦牟尼的面前去参拜，恐怕是这一书名(朱鼎臣本。即《鼎锲全相唐三藏西游释尼传》——中野注)的意思。如果是“释厄”正确的，那么就意味着消除厄难，可以理解为指的是克服途中的八十一难[18]。(下略)

这里便产生了一个很大的疑问。因为“释迦牟尼”的简称应是“释迦”，尽管这是在通俗小说中，也不能说成“释尼”。所谓“释”，泛指佛家以及僧侣。另一方面，如字面意义所示，“僧尼”指“僧侣和尼姑”，此外也是指普通佛教徒的公共用语[19]。我还没有发现把“释尼”作为“僧尼”使用的例子，但也可能是用于指称一般佛教徒的“僧尼”的意思。那么，朱鼎臣本“唐三藏西游释尼传”这一标题是否能够成为“随唐三藏即玄奘一起西游的释尼即佛教徒——孙悟空等人的传”的意思呢？以孙悟空为首的动物妖怪们即是佛教徒的认识，可能出乎人们的意外，所以这个标题把重点放在“西游释尼”上，而不是“唐三藏”。

道教用语“释厄”

不管是“释迦牟尼”的简称还是指“僧尼”，“释尼”无疑是佛教用语。恐怕祖本《释厄(尼)传》应为祖本《释尼传》，是极具佛教色彩的。随着时代的推移，到了世德堂本出现的万历年间，《西游记》故事的道教色彩突然浓重起来。对其具体情况，我曾在本书第二章“《西游记》的隐秘学”中予以详述。这样一来，“释尼”就显得很不合适了。当时的道家们很擅长若无其事地将佛教用语引入道教用语之中。例如，《封神演义》中李靖的访道修真之师名为西昆仑度厄真人，其中的“度厄”一词任何人都会立即明白出自《般若心经》的“度一切苦厄”。顺便指出，在佛教用语中，“度尼”一词意指“得度之尼”。总之，在万历年间，祖本《释尼传》中的《释尼》似乎被人有意识地改成了“释厄”。如太田所说，其意思是“释厄难”或“释除”。不过，正如前文所述，这八十一难是将道教的真谛隐藏在佛教的外衣之下了。

总之，我认为是“释尼”还是“释厄”，并不是确定哪一个正确的问题，即使发现了祖本《释尼传》也不能因此而解决问题。从“释尼”到“释厄”，这种语言的变迁正处于《西游记》故事在表面上保持着佛教色彩的同时、已经开始表露道教本质的转折时期。

注：

① 以上，参照太田辰夫前出著作《西游记研究》中收载的《戏曲西游记考》。

② 参照330页表13。

③ 参照鸟居久靖《金瓶梅歇后语研究》，1972年，光生馆。180、228～229、232～236页。矶部彰论文《关于明末〈西游记〉主体性受容层的研究——关于明代古典白话小说的读者群问题——》(《集刊东洋学》第44号，1980年，

50～63页)。

④ 除上述陈龙光的《唐僧西游记》和吴昌龄的《唐三藏西天取经》之外，无名氏的《大圣收魔》(参照前出《古典戏曲存目汇考》542页)亦可认定为相关戏曲。如果再扩展一下主题范围，则元代高文秀的《泗州大圣锁水母》(参照同上187页。题目为《木叉行者降妖怪》，想来有趣)、明代须子寿的《泗州大圣渰水母》(参照同上395页)、吴昌龄的《哪吒太子眼睛记》(参照同上229页)、无名氏的《哪吒神力擒巡使》(参照同上604页)、无名氏的《魏徵斩龙王》(参照同上670页)等。令人可惜的是，这些书都已散佚。

⑤ 参照前出《古典戏曲存目汇考》536页。

⑥ 参照刘修业《〈全像英雄三国志传〉二十卷二百四十则》(前出《古典小说戏曲丛考》68～69页)。牛津大学博德莱昂图书馆藏该本的书影见于向达的《唐代长安与西域文明》(1957年，生活·读书·新知三联书店)第三图(参照该书617～652页《记牛津所藏之中文书》)。另外，有关大英博物馆藏本中的乔山堂刊《新锓全像大字通俗演义三国志传》，请参照柳存仁，*Chinese Popular Fiction in Two London Libraries* (1967；香港，龙门书局)，75页(书影78页)。

⑦ 太田辰夫前出论文《〈西游记〉杂考》16页。

⑧ 参照柳存仁前引书，pp. 245～248(书影卷首)。

⑨ 例如，将元刊全相平话本以来的插图标题及正文中的小标题发展为则目和回目的过程，与其故事本身的整理过程结合起来考察，可为我们今后的研究提供新的视角。其初步性考察见于柳存仁前引书，25～29页。

⑩ 有关朱鼎臣本，请参照柳存仁的论文《跋唐三藏西游释厄传》(柳存仁前引书，204～215页前出《和风堂读书记》下410～431页)。另外，在太田辰夫《〈西游记〉解说》(平凡社《奇书丛书》爱藏版第九卷《西游记》1980年，431～437页)437页中，载有国立台湾中央图书馆藏本的书影。柳氏所见的是日光慈眼堂藏本(美国国会图书馆藏缩微胶片。与我见相同)。台湾本的标题中缺少“释厄”二字。

⑪ 太田辰夫撰有多篇关于这一问题的论文，这里仅举《西游记成立史

略》(《神户外大论丛》第二十八卷第三号,1977年,19~38页)和前出"解说"二篇。

⑫ 这一过程很知名,故从略。

⑬ 太田辰夫《〈西游记〉的二种异本》(《神户外大论丛》第二十卷第三、四号,1969年,5~22页)21页。

⑭ 太田辰夫《〈西游记传〉考》(同上第二十三卷第一、二号,1972年,49~64页)60页。

⑮ 参照太田辰夫前出著作《西游记研究》所载《〈唐三藏出身全传〉(杨本)考》及《〈唐三藏西游传〉(朱本)考》。

⑯ 柳存仁前出论文《跋唐三藏西游释厄传》204页。

⑰ 太田辰夫《〈唐三藏西游传〉考》(同前第十七卷第四号,1966年,1~17页)及至"解说"。

⑱ 同上2页。

⑲ 《元史》第二〇二《释老传》可见,元贞元年(1295年),帝师乞剌斯八斡节儿获赐双龙盘纽白玉之印,其上刻有:"大元帝师统领诸国僧尼中兴释教之印"印文。实际上,印文为巴斯巴文字汉语雕刻,其印迹尚存西藏扎·鲁文书上。参照拙著《被埋没在沙漠里的文字——巴斯巴文字的故事》(修订版筑摩学艺文库。1994年,筑摩书房)160页、图14。另请参照野上俊静《元史释老传研究》(1978年,朋友书店刊)15~20页。

3.温顺的齐天大圣——解构的线索

《南游记》与《北游记》

与杨至和本《西游记》同时列为《四游记》的《南游记》和《北游记》为余象斗所编(参照表10),余象斗是前文提到的大英博物馆藏、万历二十年(1592年)刊《新刻按鉴全像批评三国志传》(残卷)

一书的刊行人。大英博物馆收藏的《南游记》和《北游记》分别注有刊行年为“辛未”和“壬寅”，而同为余象斗刊行的《三国志传》刊行年为万历二十年。如将二者综合起来考虑，《南游记》刊行的辛未和《北游记》刊行的壬寅很可能分别是隆庆五年（1571 年）和万历三十年（1602 年）①。

《南游记》的开篇是玉帝聚诸神比宝的场面，其中有完成西天取经任务回国许久的孙悟空列席。孙悟空向玉帝献了如意铁棒，但他不是主角，故事转向了灵光公子。灵光公子是妙吉祥投胎于马耳山娘娘而降生的三只眼贵公子，此后他不停地投胎转世，到处生乱滋事。一次，他为潜入王母娘娘的金岳园偷仙桃而变成齐天大圣，致使齐天大圣蒙受不白之冤，后来群臣出面为孙悟空调解，说：大圣作为三藏之弟子赴西天取经，现已皈依了佛道，不可能做出那种事。玉帝听后终于息怒。灵光公子经多次转生变为华光，大圣同女儿月孛星（孛星即彗星）将其降伏。

华光战败于哪吒，还与铁扇公主结婚，这些情节显然都是以《西游记》为铺垫的。然而，如果它果真是以几近完成的世德堂本为铺垫的话，那么对孙行者即齐天大圣的描写就显得有些粗糙了。当然，他在《南游记》中只是一个跑龙套的，这样处理也合乎情理。

说起来，华光反复地投胎转世这一主题，显然是模仿了《封神演义》中的哪吒。关于出场人物的处理，也较之《西游记》更接近于《封神演义》。同为余象斗编的《北游记》，例如怀胎三年零六十天才出生的西霞国太子、投胎并降妖的祖师等内容亦与《南游记》大同小异，并且可以说是照搬了《封神演义》故事。特别是玉帝分封三十六位降妖有功的天将为神的场面②，可谓是《封神演义》结尾处宏大的封神场面的缩微。

《封神演义》的作者

倘若《南游记》和《北游记》确系《封神演义》的模仿，那么便又产生了一个新的问题——即《封神演义》是何时、由谁写的呢？因为清刊本注为“许仲琳编”，所以许多人至今仍对此坚信不移。然而，柳存仁经过缜密考证确立了陆西星作者说，这一见解基本上是不可动摇的③。然而，更为棘手的问题是，《封神演义》一方面接受了《水浒传》的深刻影响，同时又给与世德堂本《西游记》以很大的影响。

关于来自《水浒传》的影响，最明显的是《封神演义》结尾处对诸将封神，它几乎原封不动地借用了《水浒传》中三十六天罡星和七十二地煞星的名称。另一方面，关于《封神演义》对《西游记》的影响，柳存仁曾举出十一点进行了论证④，对此我还不能完全赞同。我想指出的是，在《封神演义》和《西游记》中，有三十二首诗词二者是相同的。虽然其中若干字句有所差异，但如若对此进行研究，我想在二者的前后关系上或许能够产生一个新的视角。

以上所述内容，对于普通读者来说恐怕没有多大的兴趣。尽管都是些基本问题，但大多没有引起人们的注意，故为了今后的研究在这里做了一个粗线条的素描。关于其中各种事实之间的关系，我制作了一个略年表以示其年代(表 12)，请参阅。

表 12 嘉靖—万历年间小说关系年表

西历	明代纪元(甲子)	与小说相关的事项
1405	永乐三	《北游记》中,可见从此年始"二百余载"
1504	弘治十七	是年,吴承恩诞生(?)
1520	正德十五	陆西星诞生
1539	嘉靖十八	是年,吴承恩作《二郎搜山图歌》(?)
1542	嘉靖二十一(壬寅)	余象斗编《北游记》壬寅刊(?)
1571	隆庆五(辛未)	余象斗编《南游记》辛未刊
1582	万历十	是年,吴承恩死(?)
1592	万历二十 万历二十	世德堂本《西游记》刊 刊行余象斗《新刻按鉴全像批评三国志传》
1601	万历二十九	是年,陆西星死(?)
1602	万历三十(壬寅)	余象斗编《北游记》壬寅刊(距永乐三年间隔197年)
1631	崇祯四(辛未)	余象斗编《南游记》辛未刊(?)

无精打采的齐天大圣

现在,再让我们来看孙悟空。在《西游记》中,他是那么活跃、潇洒的英雄,而在相关的小说和戏曲中却变得黯然失色了,这一点颇为引人瞩目。在《南游记》中,尽管孙行者即齐天大圣已完成了西天取经大业,但还是给他取了"齐天大圣"的名字,这不免令人觉得故事的情节未经整理,而只是以早于世德堂本的《西游记》为铺垫的。因此,即使把《南游记》刊行的辛未年改为隆庆五年(1571年)也不会令人感到不自然。

齐天大圣的兄弟姊妹

不少小说和戏曲中都出现了齐天大圣，我择其主要的列举在了表13中。此表的排列不是按照作品的年代顺序，而只是为了便于比较。在前面的两部戏曲中，可见齐天大圣有趣的同胞兄弟姊妹关系。有意思的是，在《齐天大圣》中，齐天大圣的弟弟耍耍三郎竟取名孙行者。另外，在这两部戏曲中，强者都是二郎神。在《西游记杂剧》第四本第十六出中，是二郎神降服了令孙悟空束手无策的猪八戒；在《齐天大圣》中，降服了齐天大圣兄弟的也是二郎神。从对其兄弟姊妹关系的设定方法来看，《齐天大圣》的成书时间接近于《西游记杂剧》。就是说，它很可能早于小说《西游记》⑤。

二郎神的大出风头

描写二郎神活跃场面的戏曲，此外还有《锁魔镜》、《斩健蛟》等，其中出现了眉山七圣。此外，在《齐天大圣》中也出现了梅山七圣，想必是由于“眉”与“梅”同音而产生了文字上的混淆。在构思上，这梅山七圣又与《封神演义》中的梅山七怪有关。这七怪不称“大圣”，且姓名也不统一，将这梅山七怪降服的是哪吒和杨戬。如前所述（第三章3《哪吒太子故事》以及第四章1《吴承恩与邱处机》），杨戬的道号为清源妙道真君，因此他是同为清源妙道真君的赵昱即二郎神的化身。又因为他姓杨，所以与小说《西游记》中也姓杨的二郎神有着相当密切的关系。《封神演义》中既没有二郎神也没有齐天大圣，是杨戬和袁洪分别承担了他们的角色。

表 13 齐天大圣的(义)兄弟关系

	西游记杂剧	齐天大圣	西游记	八仙过海	锁白猿	封神演义
猴子的(义)兄弟(姊妹)	齐天大圣(兄) 通天大圣(猴行者) 耍耍三郎(弟) 骊山老母(姊) 巫枝祇圣母(妹)	通天大圣(兄) 齐天大圣(主人公) 耍耍三郎(弟、孙行者) 龟山水母(姊) 铁色猕猴(妹)	齐天大圣(美猴王) 平天大圣(牛魔王) 覆海大圣(蛟魔王) 混天大圣(鹏魔王) 移山大圣(狮驼王) 通风大圣(猕猴王) 驱神大圣(猩狨王) 以上共七兄弟	齐天大圣 通天大圣 搅海大圣 翻江大圣 移山大圣	烟霞大圣 搅海大圣 翻江大圣 驱雷大圣 撒波大圣	袁洪(白猿精) 吴龙(蜈蚣精) 常昊(白蛇精) 朱子真(猪怪) 戴礼(狗精) 杨显(羊精) 金大升(牛怪) 以上为梅山七怪
备考	眉山七圣	另有梅山七圣(在《斩健蛟》《锁魔镜》中为眉山七圣)	葛仙翁、许旌阳、张道陵、丘弘齐为四天师(另有邓、辛、张、陶,还有二郎神的梅山六兄弟)			邓忠、辛环、张节、陶荣 以上为四天君

小说中的猴与戏曲中的猿

说起"袁洪",他的袁姓与猿字同音。在中国,"猿"和"猴"是两个不同的概念,对此已在拙著《孙悟空的诞生》中做了详述[6]。本

来，只有被人们认为是高贵的猿才诱拐人世间的妇女，可是到了宋代以后，俗气的猴也诱拐妇女的故事开始多起来了。不过，还有一条原则是拙著没有写到的。

那就是，在小说中本来是猴干坏事而在戏曲中却几乎变成了猿。例如在小说《陈巡检梅岭失妻记》中，在梅岭拐走陈巡检妻子的猴子是胡孙（猴的美称），而将其戏曲化的却是《陈巡检妻遇白猿精》。在前面提到的戏曲《齐天大圣》中，齐天大圣的妹妹名为铁色猕猴，只有一处净角扮演老猕猴，然而在齐天大圣兄弟们手下的猴子出场时却为“猿精云”——猿是一般的说法。

在《西游记杂剧》中，就连对明显是猴子出身（?）的孙行者也不使用“猴”字。在李天王等擒获他的时候，使用的是美称——“这胡孙”。至于《锁白猿》，从其题目便可一目了然。

想来，戏曲和小说相比较，显然是戏曲占有较高的地位。因为它被认为是文学，所以类似的表现必须要保守些。而且，在以演出为前提的戏曲中仍保留着很多感情色彩，即干出包括诱拐妇女之类坏事的猴子如果是“猿”或是更为高贵的白猿便才可能被接受。

如在《西游记》中明显所见，在小说中，“猴”字的使用是极其自由的。可是，《封神演义》中的猴妖袁洪，却使用了与猿同音的“袁”字。这是否如同戏曲一样表示其一定的保守倾向，不可而知。同时，是否是因为意识到袁洪的“洪”与同音的“哄”、“闳”（大哄大闹之意）为同义所至，亦不可而知⑦。

《平妖传》中的袁公是白猿神，他在得到宝书《如意册》之后大肆作乱，这一点显然是对《西游记》中孙悟空行为的模仿。这部小说原本是由罗贯中编的二十回本，成书于万历年间。今天流行的四十回本是明末冯梦龙对其进行增补之后刊行的。袁公出场的描

写均出自冯梦龙之笔。作为这种情况下的惯例,增补修订者往往倾向于守旧或夸张一点说是遵守传统,而不是强调新意。这只猴子无视由孙悟空确立起来的猕猴王地位,而变成了自古就为猴之王者的白猿神,想必也是出于冯梦龙潜意识的尚古主义表现。

孙悟空果真天下无敌?

提起孙悟空,人们的眼前就会浮现出一个神气十足的猴子形象,他神通广大,天下无敌。他确实强大,确实神气十足!然而,他果真是天下无敌吗?问到这个问题,不禁让人哑口。他在到极限之前确实天下无敌,但到最后他会被释迦如来拿住,会在降妖无计可施时向天兵天将求援。

例如,在第七十四~七十七回,住在狮驼岭狮驼洞的三魔王将三藏连同猪八戒和沙悟净都一起掳了去。为了引诱孙悟空,魔王们故意放出谣言,说已经把三藏法师生吞活吃了。孙悟空果真信以为真,痛哭一场之后飞奔到如来跟前哭诉:师父已死,放我回花果山去罢。于是,如来亲率文殊和普贤二菩萨降伏了魔王……。

我真想对他说:"喂,悟空!凭你的神通广大,何不能识破魔王的谣言救出法师呢?……"。

然而,他如若没有释迦及天界的援助,而独自一人(或与猪八戒、沙悟净一起)降服了阻挠西天取经的所有妖怪,那又意味着什么呢?十分清楚,那将意味着统治孙悟空的天界秩序以及绝对权威的崩溃。他必须反复接受有关天界的秩序和权威存在的教化。为此,他需采取不符合他本性的行动——愚蠢地中敌人的计策,并向如来哭诉。

如若是以演出为前提的戏曲,这种倾向则更为明显。在现存

的元明戏曲中,没有任何一部作品的主题是以孙悟空或齐天大圣为主人公来压制什么的。我们从其全称《二郎神锁齐天大圣》便可知,《齐天大圣》表示的亦是天界压制齐天大圣恢复秩序的。

京剧对剧情的改变

然而,如今在日本也经常公演的京剧《大闹天宫》却是以孙悟空大获全胜而结束的。实际上,这种取悦于老百姓的结局是在新近才发生的变化。

在继明朝之后清朝宫廷中,经常上演《西游记》剧。在十八世纪后半叶乾隆帝时,张照受命创作了共十本、各二十四出的《西游记》剧,题为《升平宝筏》。就是说,宫廷中保存着共二百四十幕的手写剧本,随时上演其中的若干幕⑧。其中有的也在民间上演,特别是第一本的第十五~二十出起名为《安天会》,非常受人欢迎。顾名思义,其意指降服齐天大圣之后天下太平,玉帝及天界诸神共庆天寿的大会。

十九世纪中叶兴起的京剧剧目《安天会》,在中华人民共和国成立之后不久,即五十年代,中国京剧院对其剧本进行了整理改编。改编后的剧本叫《闹天宫》,剧情为孙悟空因偷仙桃、仙酒,还吃了老君的金丹,于是李天王等天兵出击,结果反被孙悟空击退了。在七十年代,又添加了孙悟空被二郎神捉拿关入老君的八卦炉中、然后逃脱出来大肆作乱的情节,这一部分是接近了原作,但是孙悟空大获全胜、凯旋而归花果山的结局与原来相同。

国家权力与孙悟空

我们印象中的孙悟空,即那以神通广大、天下无敌而神气十足

的形象,在中华人民共和国成立之后的京剧以及与此相关的连环画、漫画和动画片等的影响下,又有所扩大。在新中国,特别是在中华人民共和国成立之后的文艺界,针对包括《西游记》在内的古典文艺的再评价十分活跃。尤其是关于《西游记》,虽然看上去本来是一部荒唐无稽的小说,但不断涌现出一些"新解释",例如将之视为一部反映了人民反抗封建统治者压迫的阶级斗争的小说,视孙悟空为这场斗争中的典型人物。无庸讳言,京剧《安天会》向《闹天宫》的变化,即与这样的"新解释"同出一辙。

在革命之后的中国,《西游记》解构学在政治上获得了成功。但是另一方面,民众心目中的孙悟空形象,即如在我们日本人的心目中亦已形成定势的印象是孙悟空对象征着国家权力机构的天界取得的胜利,反过来亦可说对于现在的国家权力来说预示着潜在的危险。就是说,《西游记》将永远面临着被解构的命运。那时,孙悟空将再度被重新拉回到明代的戏曲,即如《二郎神锁齐天大圣》这样的主题上来。

站在不同于上述《西游记》解构学的角度上来尝试解析这部浩瀚的小说,恐怕是十分困难的。但是,我们直视明代小说和戏曲中那可怜的齐天大圣,就可能进入下一个解构学领域。因为我认为,孙悟空所具有的那种永恒的神通力正是潜藏在他的好奇心中,如果我们不把握他那好奇心,《西游记》的秘密便永远也不可能解开。

注:

① 关于余象斗活跃的时期,可参阅《北游记》的末尾处,其中可见"我朝永乐三年(1405年),黄毛鞑子反叛,……今至二百余载,……"。由此看来,所谓"今"可为1600年前后,故万历三十年壬寅(1602年)基本与此相符。关于

余象斗，另请参照前引柳存仁书，203～204页。

② 在《北游记》三十六员当中除有关羽之外，还有在《南游记》中成为齐天大圣女儿的月孛天君。说起来，月孛天君是封神后的封后，俗名为朱孛娘。

③ 参照前出柳存仁，*Buddhist and Taoist Influences on chinese Novels*（参照第二章4注⑲以及"Lu His-hsing: A Confucian Scholar, Taoist Priest and Buddhist Devotee of the Sixteenth-Century"，"Lu His-hing and His Commentaries on the Ts'an T'ung. Ch'i"（同前出*Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*〈参照第四章1注⑫〉175～202，203～231页）。

④ 柳存仁前出论文《毗沙门天王父子与中国小说之关系》（参照第三章3注③）320～329页。其中很有说服力的见解（参照第三章3注⑩）是，作者根据嘉靖年间的道士陶仲文这一名字，创造了《封神演义》中的闻仲和陶荣二个名字，并且传到了《西游记》之中。可是另一方面，我对柳存仁也与其它许多中国学者一样把《西游记》吴承恩作者说作为大前提持有疑问。而且它在与柳存仁的《封神演义》陆西星作者说之间制造了很大的矛盾。例如，柳氏说《封神演义》中的哪吒异常出生故事（由肉球诞生）是秉承了《北游记》的真武化身故事（西霞国王李天富之后怀胎三年零六十天之后所生的故事）（见《昆沙门天王父子与中国小说之关系》299～300页），但如表12中可见，这一说法不仅不成立，而且还与他自己的陆西星作者说及其有关《北游记》刊行年代的看法之间产生了很大的矛盾。另有一个疑点是，他虽然写了吴承恩的详细经历（"Wu Ch'eng-en: His Life and Career"），但又几乎没有对其与世德堂本之间的关系（或陈元之的序）进行涉及。这是与刘修业、苏兴、胡光舟等吴承恩研究者共同存在的弱点，看来有待把太田辰夫丰富的研究成果介绍到中国。

⑤ 拙著《孙悟空的诞生》中写道："如此看来，《齐天大圣》以后的戏曲可以说是在明刊本《西游记》成立、孙悟空的形象确立之后"（65页）。对此，有必要再做考证。

⑥ 同上拙著20～34、47～54页。

⑦ 在过去的文化大革命期间，老舍因受到红卫兵的批判而自杀，他曾

经创作了一本名为《猫城记》(1932年作)的小说。那是一部描写火星上猫人国的讽刺小说,他在其中写道:一部分猫人学生不住地呼喊口号"马祖(马克思的谐音)万岁!"另有一个叫做"闵"的团体在一个劲地哄闹,文化大革命中对他的批判正是以此为把柄的。就是说,由于"闵"与"红"谐音,所以被认为是在诽谤中国共产党。实际上,"闵"的发音是"hòng","红"的发是"hóng",二者同音不同声。值得注意的是,因为同音而进行上述批判的批判意识在中国人中是存在的。袁洪的"洪"与"红"都是 hóng,如果这里隐含着将"闵"视为同音的意识,那么袁洪可为"袁闵",隐含着"猿胡闹"的意思。

⑧ 参照矶部彰前出著作《〈西游记〉形成史研究》第十三章《清代的〈西游记〉的戏曲化与绘画化》。

单行本后记

我在本书中曾多次讲到,《西游记》乍看起来仿佛是一部荒唐无稽、胡编乱造的小说。其实,这是一部经许多人之手而"造就"的巨著,他们为一种玄学的欲望所吸引,欲解释这个世界。然而,书中内容充满了道教和炼丹术的象征意义以及隐语,似乎极其严肃,又似乎极其通俗。本书所能解读的只不过是其冰山之一角。

仔细想来,我对《西游记》的研究位于文学殿堂领域之外,可以说只是出于孩童般的好奇心。猴子能飞行吗?又为什么一下子能翻出十万八千里?这类幼稚而朴素的疑问积蓄起来,就类似"造就"这部小说的人们欲解释世界的欲望了。

如读者所见,本书的主要部分是第二章《〈西游记〉的隐秘学》。不过,在第一章和第三章也随处可见由我的"解释癖"而"造就"出来的"存在理论"学。然而,如"笔记"一词所示,在专家看来,第四章《〈西游记〉解构学笔记》似乎是画蛇添足之笔。我也曾想去掉它以使全书更简洁,但为了使在第三章 4《妖怪假面剧》中的胚能够在下一部著作中发芽,便作为自己的备忘录将之保留了下来。

然而,令我也感到诧异的是,本书竟以"温顺的齐天大圣"而结尾。前书《中国的妖怪》最终在以"国家中的妖怪"作为"结尾"时,也曾为这种意料之外的、也是一种必然的思路走向而感到吃惊。究其原因,孙悟空既然是妖怪,那么在他与国家权力之间的关系上,就必须符合规范。因此,我为自己的惊讶感到奇怪,我必须在

任何时候都有勇气正视“国家中的孙悟空”。

小野忍先生于1980年12月18日突然仙逝，转眼将近四年了。在推进以《李卓吾先生批评西游记》为底本的日文翻译（岩波文库）工作中，小野先生无疑为重要的存在，他在翻译了该文库本三册、共三十回之后辞世了。不曾想，在其三年后的去年秋天，突然决定由我作为后继人来翻译余下的七册、共七十回。三十余年来，小野先生在公私两方面都不吝赐教于我，而今在与先生突然诀别之际，明刊本《西游记》的初次日文翻译这一重任落到了我的肩上。我视完成小野先生的这一遗业为报答先生的最好机会。同时，对于自《孙悟空的诞生》问世以来一直与《西游记》过往甚密的我来说，也是证明我与孙悟空之友情的难得机会。……

因此，在本书总算完稿之时，我又踏上了翻译《西游记》这一新的、漫长的旅途。在旅途中的间歇时，也想就写作本书时积攒下的若干题目进行些写作。总之，我必须和孙悟空们一齐走完西天取经的旅程。有幸将作为此次旅行之行囊的本书献给身临玉帝身边的小野忍先生，以求先生对我西天取经之旅给予呵护，同时衷心感谢先生生前对我的深情厚谊。

另外，没有众多学术前辈的优秀成果，本书是不可能完成的。特别是在我切盼太田辰夫先生的丰硕成果能够集成一部、以便供全世界的晚辈后学参考之际，今年六月，研文出版社以《西游记研究》为题推出了此书，真是可喜可贺。不过，《西游记研究》并非是悉数收刊了先生已发表的二十多篇相关论文的论文集，而是对其主要论文进行了增补和整理的形式。对此，我以书评的形式将我的部分看法成文，刊载在东方书店发行的《东方》十月号上了。令人遗憾的是，太田先生的《西游记研究》出版在本书完稿之后，故本

书中没能吸收其中提出的全新而令人兴奋的学术见解。尽管如此,太田先生的业绩能在本书之前成册,亦令我感到高兴。

本书还大量吸收了澳大利亚国立大学名誉教授柳存仁博士的研究成果。在1965年到1967年供职该大学期间,虽然不在同一个系,但我还是得到了柳存仁博士的指导,并且还获准在博士任主任教授的中国学专业任课。本书参考了于我归国时及归国后先生馈赠的所有著述,直到最近仍借阅珍贵的资料等,始终仰仗柳存仁博士不渝的指导。

英国硕学之士李约瑟博士那令人叹为观止的宏篇巨著《中国的科学与文明》,也是本书不可或缺的参考文献。特别是未翻译成日文的第五卷(五分册),是关于中国炼丹术的空前绝后的著述,读来令人不忍释手,对于急于执笔的我来说,真是一部令人作难的著作。

我由衷地向太田辰夫先生、柳存仁博士和李约瑟博士三位伟大的先学表示深深的敬意和感激之情。

最后,对福武书店的冈本达也和矢熊晃二位先生深表谢意。是他们策划了这个令我着迷的"欢乐园",给我这个懒汉的头上嵌上那个金箍,并不停地为我念现实世界中的"禁箍咒"。

一九八四年初秋于札幌

中野美代子

文库本后记

本书初版于1984年10月面世，至今已十余年。说起这十年期间我与《西游记》的交往，可为如下情况——译著有《西游记》(岩波文库)(四)(1986年2月)、(五)(1988年2月)、(六)(1990年3月)、(七)(1993年2月)、(八)(1995年5月)。高罗佩《中国的长臂猿》(与高桥宣胜先生合译。1992年，博品社)亦是我喜爱孙悟空的产物。

相关著书有三册：

《三藏法师》(中国的英杰6)(1986年，集英社)

《孙悟空是猴子吗?》(1992年，日本文艺社)

《与孙悟空的对话》(NHK人间大学讲义)(1993年，日本放送出版协会)。

其中，《孙悟空是猴子吗?》一书主要集1980年代以来零散撰写的五十余篇随笔而成，《与孙悟空的对话》则是一部电视讲座教材，在1993年1月～3月期间，分为十二次，在“NHK人间大学”(NHK教育TV)中播讲，每次三十分钟。

值此文库本出版之际，我又于相隔十年之后重读了此书。此时我不得不承认在本书完成之后到写作《与孙悟空的对话》期间，我对《西游记》的看法在许多方面发生了很大的变化。或许是翻译《西游记》这项艰苦而又令人愉快的工作改变了我。

虽然如此，我并没有因此而对初版做大的改动。因为我想，对

于作者自身来说,所有的书籍都会逐渐变得陈旧的。因此,我只对初版做了最小限度的必要的修改,而几乎将十年前的我原原本本地再现了出来。

在本书初版即将发行之前,太田辰夫先生的《西游记研究》(1984年,研文出版)出版发行,此后矶部彰先生的《〈西游记〉形成史研究》(1993年,创文社)也出版发行了。我对这两部大作,持有深深的敬意。

如本书初版"后记"中所述,我所追寻的与众多喜欢《西游记》的人一样,首先是对掩藏在《西游记》世界中无数的谜感到好奇,并想尽己之所能去解开这个谜。因此,这种尝试以十年前本书的初版发行为出发点,还理应以各种不同的形式持续下去。

一九九五年二月

中野美代子

孙悟空的诞生

——猴的民间文学与《西游记》

〔日〕中野美代子　著

王秀文　译

目　录

第一章　《西游记》形成史略 …… 247
第二章　猴的民间文学 …… 254
1. 中国人与猴 …… 254
2. 好色的猴 …… 268
3. 被压制的猴 …… 280
4. 求法的猴 …… 292
第三章　孙悟空的周边 …… 309
1. 三藏法师 …… 309
2. 猪八戒 …… 321
3. 沙悟净或者三位弟子 …… 336
4. 桃与人参果 …… 349
第四章　《西游记》的地理学 …… 364
1. 地名的虚实 …… 364
2.《西游记》的空间论 …… 373
3. 漠北与南海 …… 379
第五章　渡海的孙悟空 …… 390
1. 哈奴曼与孙悟空 …… 390
2. 从民间文学中的猴子们到孙行者 …… 410
3. 孙悟空的诞生与起程 …… 416
参考文献 …… 421

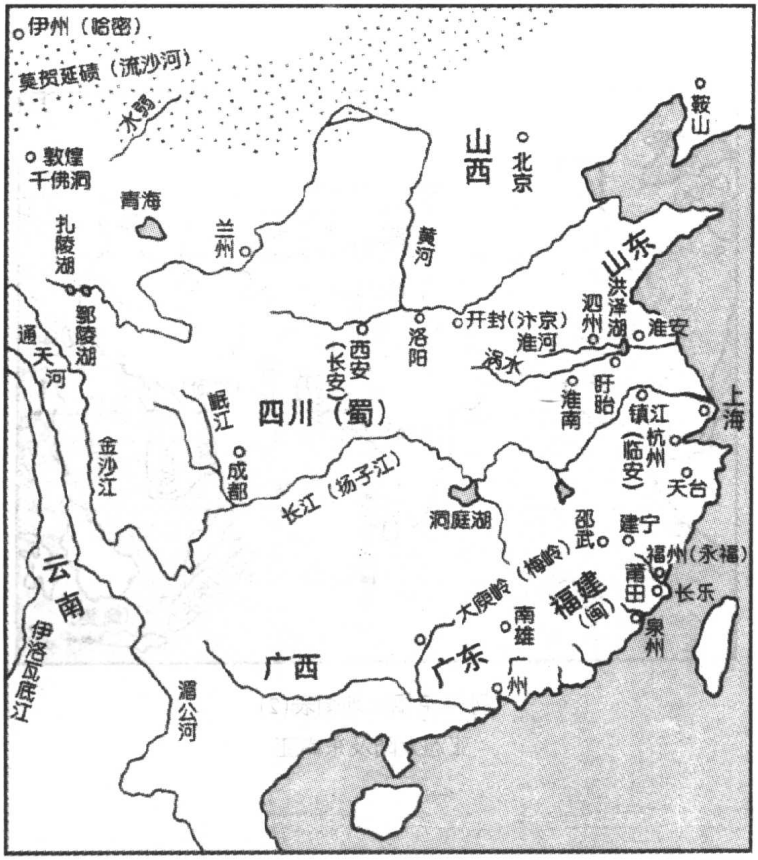
表格目录

表 1 孙悟空生平之比较
表 2 根据《本草纲目》及其它对猴的分类
表 3 根据尾和臂长短对猴的分类
表 4 江流和尚说话之比较
表 5 猪八戒形象之比较
表 6 沙悟净形象之比较
表 7 猴子民间文学故事诸系谱与孙悟空的诞生

图版目录

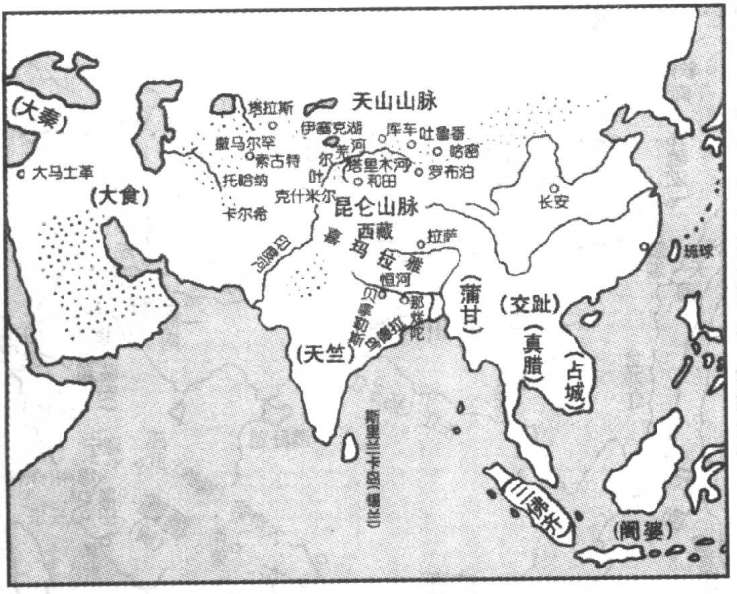
图 1 赤毛猴
图 2 金丝猴
图 3 十五连盏烛台
图 4 《接臂猿猱图》
图 5 猩猩图
图 6 《朴通事谚解》书影
图 7 玄奘法师像
图 8 基希亚《支那图说志》
图 9 汉代的厕所和猪圈

图 10　武梁祠画象石上的北斗七星图
图 11　西藏的摩利支天图
图 12　深沙神像
图 13　玄奘三藏绘
图 14　拔曼陀罗华的方法
图 15　瓦克瓦克岛的女王与结人的树
图 16　说话的树
图 17　瓦克瓦克岛地图
图 18　结动物的树
图 19　吐鲁番盆地的火焰山
图 20　以须弥山为中心的世界
图 21　泉州开元寺西塔第四层上的猴行者浮雕
图 22　泉州开元寺西塔
图 23　南印度斯琴德拉姆出土的哈奴曼像
图 24　现代印度漫画中的哈奴曼
图 25　哈奴曼(近代)
图 26　泉州印度教寺院门框上的哈奴曼像
图 27　《大唐三藏取经诗话》拓写本



孙悟空相关地图(1)

中国大陆



孙悟空相关地图表(2)

亚洲大陆及东南亚

第一章 《西游记》形成史略

孙悟空闹天

《西游记》中的主人公——猴英雄孙悟空，出生于东胜神州傲来国花果山山顶上的一块仙石。他原本只不过是一只既无父母又无兄弟的天涯孤猴，后来带领一群猴子入主水帘洞，自称美猴王。一日，他突生一念，为求仙道而踏上旅途，并在西牛货州须菩提祖师处获法名孙悟空，习得变化多端的法术。

孙悟空回到花果山后每日聚乐，十分惬意。不久被召入天宫，任弼马温。后来他得知此职只不过是玉帝的养马人，一怒之下又回到花果山称王。为向天宫泄愤，他为自己取名齐天大圣，意为与天等同，喜不胜收。这时，天宫出于怀柔之策再次招安，让孙悟空看管蟠桃园。可是，孙悟空不是偷食蟠桃，就是大闹西王母的圣宴，还偷吃太上老君长生不死的金丹……。这些大闹天宫即“闹天”之所作所为终于激怒了玉帝。

受玉帝之命前来降服孙悟空的诸神们，费尽九牛二虎之力终于捉住孙悟空，将之投入老君的八卦炉，处以火刑。可是，孙悟空又逃脱了出来。无奈，如来启驾亲临，制服孙悟空于掌中，将之压制在五行山下。孙悟空被压在山下五百年，被起程去西天印度取经的和尚玄奘救出，获绰号孙行者，同行取经。

各种先行资料

以上是根据明代成书的《西游记》对孙悟空经历的概括，这是人人皆知的。然而，即使仅就上述内容而言，亦存在很多不明之处。

虽然称为明代成书的《西游记》，但是现存最早的版本，是万历二十年(1592)刊行的《新刻出像官版大字西游记》(一般称为世德堂本)。另外还有其它数种，但是从文献学方面来看都十分复杂。关于这个问题将在后面谈到，在这里暂且以明代成书并刊行的意思，称之为明刊本《西游记》①。在谈及故事内容时，也称之为百回本。

在明以前的元代，似乎也刊行过小说《西游记》，遗憾的是现在已经失存了。不过，在一些资料中有局部的引用和摘要，虽然实情不甚清楚，却可以由此探察出其原形，在此把它称之为元刊本《西游记》②。

元代亦是戏曲产生和繁荣的时代。当时已有取材于《西游记》的戏曲，虽然已经失传，但其中的一部分为明代杨景贤(亦称杨景言)的《西游记杂剧》所继承③。值得庆幸的是，这部书保存了下来，可以称为重要的参考资料，以下称之为戏曲《西游记》。

在元代以前的宋代，已经出现了简朴的《西游记》故事。但是，现存的只有在当时称为“瓦子”的大城市闹市由说书人向民众讲述时用的底本。其中《大唐三藏取经诗话》(参见图 27)和《大唐三藏取经记》两部藏于日本④，为南宋末期刊行，由入宋的日本僧人带回日本的。前者残缺部分较少，具有较高的资料性价值，下面简称之为《诗话》。在中国文学中，诗话一般指诗论，但是在通俗小说领域则指诗与白话(口语)体故事相交出现的文体⑤。

孙悟空生平之比较

表1 孙悟空生平之比较

	根据地	自称	法号	亲族	闹天	失败	处罚	与玄奘的相遇
诗话	花果山紫云洞	自称八千万四铁头铜额猕猴王	由玄奘授名猴行者		八百岁时，在西王母池盗蟠桃十个。		被西王母左肋打八百，右肋打三千铁棒。	化装为白衣秀才，与玄奘一行六人相遇。
元刊本	花果山水帘洞	自称齐天大圣	由玄奘授法名吾空，改号孙行者。		在天宫盗蟠桃和老君的灵丹药及西王母的绣仙衣，举办庆仙衣会。	李大王、大力鬼出兵，其后应太子木叉的请求灌口神二郎出兵，被捉。	被受命于观音的巨灵神压在花果山岩石下	被赴西天取经途中的玄奘救助
戏曲	花果山紫云罗洞	自称通天(或道天）大圣，名为孙行者。	由观音授法号孙悟空	兄为齐天大圣、弟为耍耍三郎、姐为骊山老母、妹为巫枝祇圣母、妻为抢来的金鼎国王女。	在天宫盗仙衣、仙帽、仙桃、仙酒，将仙衣仙帽与妻，举办庆仙衣会。	被李天王和观音捕捉	被观音压在花果山的岩石下	被赴西天取经途中的玄奘救助
明刊本	生于傲来国花果山，住在水帘洞。	在水帘洞名为美猴王。后自称齐天大圣。	由西牛贺州须菩提祖师授法号孙悟空；由玄奘授绰号孙行者。		盗西王母的蟠桃和老君的金丹。	惠岸（李天王的二子木叉，南海观音的高徒）、显圣二郎真君、哪吒太子等出兵，最后被老君的铁轮和二郎真君的狗抓获。	因玉帝之命被处以死刑，但从老君的八卦炉中逃脱，后被捉于如来掌中压在五行山岩石下。	五百年后，被赴西天取经途中的玄奘救助。

构成明刊本《西游记》原形的主要依据，至少可以认为有以上三种。但是把它们以时代顺序连接起来却不能解释明刊本《西游记》的形成，因为它们各自之中都加入了各种各样的传承。如果不把这些复杂的传承从庞大的文献海洋中挑拣出来进行汇集、整理，那么包括孙悟空生平在内的明刊本《西游记》的整体形象就不会显现出来。首先需要着手的，是就开篇处概括的孙悟空的经历比较以上三种资料。为了便于理解，在此采用了表1的形式。另外，所谓元刊本，依据的是部分引用了已经失存的元刊本的朝鲜资料《朴通事谚解》⑥。

孙悟空有妻室吗？

通过这个简单的图表，我们能够注意到很多问题。首先，戏曲里的孙悟空不仅有兄弟姐妹，还以抢来的金鼎国王女为妻。众所周知，明刊本里的孙悟空虽然放荡不羁，但并非好色之徒。好色的角色主要由猪八戒来承担。然而，在先行资料之一的戏曲中，孙悟空却是有妻室的人。如此说来，关于元刊本，仅凭部分引用了元刊本的《朴通事谚解》是不知孙悟空是否有妻室的。但如在“闹天”栏中所见，他在天宫偷西王母的“绣仙衣”即女人的刺绣仙衣，举办了庆仙衣会，此处与戏曲完全一致，因此，在元刊本中孙悟空或许是有妻室的。

然而，在部分残缺的宋代《诗话》中，没有任何迹象证明孙悟空的前身猴行者有妻室和兄弟。由此可以推断，《诗话》和戏曲（亦包括元刊本?）是完全不同的两个体系。同时，对明刊本中孙悟空作为天涯孤客的一只猴子而出生的秘密，亦应进行重新考察。

被压制在岩石下的孙悟空

其次,值得关注的是,与玄奘相遇之前的"闹天"、与天的抗争、"失败"和"处罚"等情节,亦与《诗话》以及和其后的诸资料存在着很大出入。《诗话》中的猴行者曾在西王母池偷十个蟠桃,这在其后的资料中也有所反映,但天对此的处罚却完全不同。即在《诗话》中只是遭到西王母的痛打,而在元刊本以后均是被压在岩石之下。压制他的人或为玉帝或为观音或为如来,各不相同。但救孙悟空于岩石之下的是处于赴印度取经途中的玄奘,这一点是相同的。不过,在《诗话》中,说是玄奘与弟子五人踏上取经旅途,在某国遇到一来自东方的猴子,打扮为"白衣秀才"的样子。玄奘将他收为弟子,称为猴行者。

以上,是我们从表1中马上就可以注意到的两个较大的问题。此外,例如孙悟空自称的齐天大圣这个名字,在元刊本以后亦有细微的出入。另外,关于根据地,在《诗话》以后虽都为花果山,但是在《诗话》和戏曲中分别是紫云洞和紫云罗洞,在元刊本和明刊本中则是水帘洞,这也具有某种暗示。

民间文学宝库《西游记》

今天我们能看到的明刊本《西游记》,相传是吴承恩所作⑦。然而,这也是不确切的。假设倒退一百步,它确是吴承恩所作,那么仅凭吴承恩一人也不可能创造出如此淋漓尽致的故事。仅就前面例举到的先行资料而言,在宋以后就有三种,此外还发现了若干其它先行资料的片断。无数的中国民间文学以各种各样的形式投射在这些先行资料之中。《西游记》是中国民间文学的宝库,要解明其中的一切,是我一个人所力不能及的。然而,在本书中,我想

尽可能地考证民间文学传承形态的轨迹。因此,笔端亦可能远及印度和阿拉伯。正如孙悟空自身的法力无穷一样,创造他的传承的能量也是宏伟无际的。

注(详细参考文献见卷末"参考文献"):

① 另外,太田辰夫、鸟居久靖的翻译(平凡社《中国古典文学大系》31、32)以清代康熙三十三年(1694)出版的节略本《西游真诠》为蓝本;岩波文库本[(一)~(三)小野忍译,(四)~(十)拙译]以明刊本中的李卓吾批评本(近似于世德堂本)为蓝本。参见太田辰夫《西游记形成史略》等论文。

② 朝鲜资料《朴通事谚解》反映了元代出版的《西游记》情况。《朴通事谚解》即姓朴的通事(翻译)面向朝鲜人编写的中国语会话教材《朴通事》(十五世初形成),在此基础上用世宗二十八年(1446)公布的谚文(现在的朝鲜文字)加注了谚解(注音)。此外还有一部称为《销释真空宝卷》的民间佛教俗文学资料的手抄本,其中部分抄引了元刊本《西游记》,可窥之梗概。明代初期永乐六年(1408)编写的《永乐大典》卷一三——三九,也部分引用了《西游记》原文,从年代上看,它也反映了元刊本的情况。不过,元刊本究竟有几种,眼下还很难断定。参见小川环树《〈西游记〉原本及其改作》、太田辰夫《朴通事谚解所引西游记考》、《销释真空宝卷中的西游记故事》、《西游记的两个异本》和矶部彰的《〈元本西游记〉的形态》等。

③ 根据元代陶宗仪《辍耕录》卷二十五《院本名录》,可知在元代以前的金代院本(介绍戏剧情节的书)中有一部《唐三藏》,但其内容不详。在元代钟嗣成的《录鬼簿》(至顺元年(1330),序)上中,可知另有一部元代吴昌龄作的戏曲《唐三藏西天取经》。另外所谓杨景贤(言)的《西游记杂剧》,日本宫内厅书陵部收藏的万历四十二年(1614)版本名为《杨东来先生批评西游记》,长久以来被误认为吴昌龄之作。它由六卷二十四出构成,成书时间大体上与明刊本小说相同,但在内容上却继承了旧时的故事体系。参见孙楷第《吴昌龄与杂剧西

游记》、严敦易《西游记和古典戏曲的关系》、太田辰夫《戏曲西游记考》等。

④ 参见鲁迅《关于三藏取经诗话等》、《关于唐三藏取经诗话的版本》、长泽规矩也《大唐三藏法师取经记与大唐三藏法师取经诗话》、小川贯弌《大唐三藏取经诗话的形成》、太田辰夫《〈大唐三藏取经诗话〉考》等。

⑤ 然而，在这部《诗话》中，诗的表现方法极为特殊。正如太田辰夫指出的那样（前述论文 138～141 页），很多诗均由出场人物所作，内容上亦可见浓厚的佛典影响。参见本书第二章 4。

⑥ 参见注②。

⑦ 吴承恩，字汝忠，号射阳山人。淮安县人。明代正德元年（1506）生（另有 1500 年、1505 年、1510 年、1511 年之说），于万历十年（1582）或十一年逝世。世德堂本（参见注①）约于他去逝十年后面世，因此在年代上并不矛盾。然而，能够证实《西游记》小说为吴承恩所作的，只有《淮安府志》（天启间 1621—1627 年刊）卷十九中出现的《射阳集》、《春秋列传序》、《西游记》等书名。《西游记》这一书名时常被用于旅行记，例如十三世纪初应成吉思汗之邀到过撒马尔罕的长春真人丘（亦写作邱）处机的旅行记亦名为《长春真人西游记》（岩村忍译为日文），因此清代出版《西游证道书》本时，作者为丘处机。鉴于这种复杂的误解过程，一直到本世纪初为止都认为小说《西游记》的作者是丘处机。要断定吴承恩为小说《西游记》的作者，现在还不存在切实可靠的证据。参见胡适《西游记考证》、赵景深《西游记作者吴承恩年谱》、刘修业《吴承恩年谱》、柳存仁《吴承恩》、拙著《西游记的秘密》第四章 1《吴承恩与邱处机》等。

《西游漫记》人民美术出版社

第二章 猴的民间文学

1. 中国人与猴

猴与猿

阅读明刊本《西游记》第一回，可见上述花果山山顶一石卵遇风“化作一个石猴”的叙述。后来这个石猴把水帘洞作为根据地，自称美猴王，率领猿猴、猕猴、马猴等终日欢耍……。正如在《诗话》中玄奘授名字为猴行者一样，孙悟空是猴，但不是猿。究竟猿和猴有什么不同呢？——本书亦将从这里写起。

猿是长臂猿

首先，猿也写为猨、狖、貁、蝯等，在明代手屈一指的博物学家李时珍著的《本草纲目》第五十一中，对此有如下解释：

> 猨善援引，故谓之猨，俗作猿。产川、广深山中。似猴而长大，其臂甚长，能引气，故多寿。或言其通臂者，误矣。

根据这个解释，猿和猨便是长臂猿。长臂猿在世界上只栖息于东南亚，其中白臂长臂猿主要分布于缅甸、泰国、马来半岛；帽子长臂猿主要分布在泰国、柬埔寨；白眉长臂猿主要分布在印度（阿萨姆）至缅甸、泰国、印度支那半岛；黑长臂猿主要分布于海南岛、

越南、泰国①。因此，在以高山与这些地域接壤的中国南部山区自然有所存在。李时珍提到四川、广东、广西，如果四川有所生存，那么与缅甸和越南接壤的云南也理应有所存在。

猴是猕猴属的猴

李时珍还说：

> 其类有数种：小而尾短者，猴也；似猴而多髯者，虞也；似猴而大者，玃也；大而尾长赤目者，禺也；小而尾长仰鼻者，狖也；似狖而大者，果然也；似狖而小者，蒙颂也；似狖而善跃越者，獑猢也；似猴而长臂者，猨也；似猨而金尾者，狨也；似猨而大能食猨猴者，独也。

上面一下子出现了很多种类的猴子，但应引起注意的，首先出场的是猴，其后的说明中处处以“似猴”的字样出现。对于中国人来说，猴可能是最常见的那一类猴子，否则“似猴”这种说明便不会产生任何联想。那么，对于中国人来说，最常见的猴子是什么呢？

图1　赤毛猴(引自林寿郎《动物》I)

那是与日本猴和台湾猴一样属于猕猴属的红脸猴和赤毛猴。红脸猴分布于四川、云南、西康等地的森林中，而赤毛猴则分布于长江以南广大地区。因为赤毛猴时常出入村庄、小镇，所以可以说是中国人最为常见的一种。这种猴体长约55厘米，尾长约20厘米，一眼看去，与孙悟空的形象

完全相似(见图 1)。说起来,孙悟空是猕猴。如后面将要讲到的那样,猕猴是体大的猴子,所以具有“猴头儿”的形象。总之,猴在中国是最常见的猕猴属的猴。只接触过日本猴的我们日本人用汉字把猴写为“猿”,而接触过各种猴的中国人则严格地将“猴”和“猿”分开来写。当然,本书亦将严格地遵循这种区别。

猴的分类

说起来,包括猴在内的灵长目 Primates 的科学分类是很复杂的,但总体上可分为原猿亚目 Prosimii 和真猿亚目 Anthropoidea 两大类。并且,真猿亚目一般还作以下分类。

卷尾猴类 Ceboidea(宽鼻猴组,新大陆猴类)

卷尾猴科 Cebidae(中、南美洲)

狨科 Callitrichidae(中、南美洲)

长尾猴类 Cercopithecoidea(狭鼻猴组、旧大陆猴类)

长尾猴科 Cercopithecidae(亚洲、非洲)

疣猴科 Colobinae(亚洲、非洲)

人猿超类 Hominoidea

长臂猿科 Hylobatidae(东南亚)

猩猩科或类人猿科 Pongidae(亚洲、非洲)

人科 Hominidae

我们讲的猕猴属的猴的分类属于长尾猴科,但是属于这一科的猴并非都具有长尾巴。包括前面提到的红脸猴在内,日本人熟悉的日本猴的尾巴也非常短。赤毛猴的尾巴虽说有 20 厘米长,但与尾巴比体长稍短些的台湾猴相比,可以说是很短的。

表 2　根据《本草纲目》及其它对猴的分类

尾 / 臂	长	短
长	狨(猱)?	猨(猿，沅、猨、蝯)、独、猩猩(狌狌、野女、野婆)
短	禺、狖、果然、蒙颂、蜼(狨、猱?)、狒狒(野人、山都、山鬼、山猩、木客、山獠?)	猴(沐猴、为猴、母猴、猕猴、胡孙、王孙、马留)狙、玃、蠼猢

基于尾和臂长短的分类

我们从前面李时珍的文章中可以了解到，古代中国人在观察猴子时，首先是着眼于最显眼的外观特征，即如尾和臂的长短。在此，我们暂且不论动物学上的分类如何，而先就古代中国人可能看到过的猴，以及本书将要涉及到的猴，以尾和臂的长短为基准试行分类(表 2、表 3)。

表 3　根据尾和臂长短对猴的分类

尾 / 臂	长	短
长		长臂猿科(中国南部、印度支那半岛、马来半岛、苏门答腊岛、爪哇、婆罗洲) 猩猩科 猩猩(苏门答腊岛、婆罗洲)

臂＼尾	长	短
短	狨科 哈奴曼叶猴(印度南部、斯里兰卡) 金丝猴(中国四川、云南、西藏、印度北部) 白眉叶猴(马来半岛) 长尾猴科猕猴属 食蟹猴(中国南部、菲律宾、东南亚一带) 台湾猴(台湾) 帽子猴(印度南部) 狮尾猴(印度南部) 长尾猴科狒狒属 大狒狒(阿拉伯南部、非洲红海沿海)	长尾猴科猕猴属 红面猴(中国南部、越南、缅甸、泰国、印度北部) 赤毛猴(中国长江以南、西藏、印度北部、印度支那半岛) 日本猴(日本) 豚尾猴(缅甸、泰国、马来半岛、苏门答腊岛、爪哇、婆罗洲)

珍奇动物金丝猴

关于表2,尚有必要作进一步说明。首先是列入长尾长臂栏中的狨和猱,李时珍引宋代《杨亿谈苑》称,“其状大小类猿,长尾作金色,俗名金线狨。轻捷善缘木,甚爱其尾。”

另外,一般认为成书于汉代的中国古代虚构地理书《山海经》卷五《中山经》中可见“鬲山多猨蜼”。鬲山位于何处不明,但从前后记叙来看似四川一带。关于这个蜼,中国最为古老的字典《尔雅》解释为“仰鼻而长尾”,郑樵《尔雅》注称“似猕猴而大,黄黑色。尾长数尺似獭尾,末有分歧。鼻露向上,降雨即悬于树上,以尾塞鼻,或以两指。”

说到具有朝上的鼻子和长长的尾巴并产于四川的猴子,不外乎是见于表3长尾短臂栏中绒科的金丝猴。现在在中国也称为金

毛猴，作为与熊猫并驾齐驱的珍奇动物，得到国宝级特殊养护(图2)。它从头部到腹部以及颈部周围均为美丽的金色长毛所覆盖，故名为金丝猴。李时珍称之为“俗名金线狨”的狨或猱正是与蜼同为一类。李时珍继前面的说明又说：“宋时文武三品以上许用绒座，以其皮为褥也。”这与古来其毛皮珍贵的金丝猴相符。

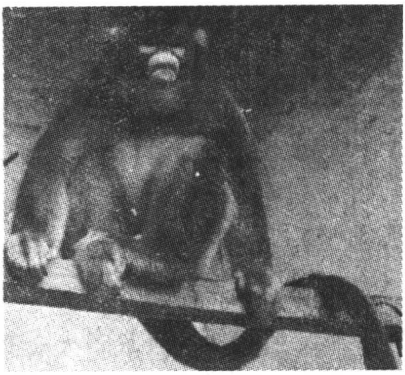


图2　金丝猴(日本猿猴中心提供)

1985年，犬山市猿猴中心和神户市“神户绿色万国博览会85”各从中国借来两只这种金丝猴，展示了四、五个月时间。中国现在不将这种金丝猴赠送国外，只短期借用。我当时在猿猴中心见到了那对雄雌金丝猴，不禁为那漂亮的金色绒毛、朝上翻起的鼻子、柔软而长长的尾巴以及那鲜蓝色面孔而感叹不已。不过，遗憾的是，令人兴奋的尾巴尖部分为两岔、堵塞鼻孔的旧说是误传②。

如此看来，李时珍称狨或猱“似猿而尾长”的说明是错误的，狨或猱与蜼相同，因此表2中长尾、长臂一栏为空白，与表3对应。虽然如此，在表2和表3相对应的栏目中，并不能明确指出哪个和哪个对应。然而，猨、猿等的同类是长臂猿，猴的同类是猕猴属的猴，这一点似乎是明确的。

关于表2中其它的猴，打算以后再谈。现在让我们来看一下中国人是怎样看猨、猿等长臂猿和猴，即猕猴属的猴子的。

高级猿与通俗猴

关于这一点,荷兰著名东方学学者、外交官高罗佩所作的详细论述,可作为重要参考③。首先,高罗佩在其序中作了如下阐述:

> 在灵长目中,仅有两种在中国文化中占有特殊地位。一种是猕猴属的猴,它是通过通俗故事和耍猴的艺人为全国各地的老少所熟知的、最常见的猴。并且,由于长臂猿产于远离人烟的深山老林之中,亦是流浪的诗人和高雅隐士所熟悉的、最为珍奇的存在。
>
> 猕猴属的猴成了大众喜爱的、代表常人无穷好奇心和无操守及智谋的形象。从西王母的乐园偷长寿桃的这种猴,也是十六世纪小说《西游记》中描写的陪伴虔诚的修道僧赴印度取经的主人公。与基督纪元之初传到中国的佛教一起,这种猴充分地吸收了印度的关于猴的民间故事。
>
> 与此相反,长臂猿是中国的传统产物。它不仅对于诗人和思想家们是憧憬越俗的纯粹象征,还是人与自然之间神秘的桥梁。它将人导入深邃的隐秘术。不过,在浓雾弥漫的早晨和朦胧月夜,能够强化和激昂诗人及画家的情绪,是长臂猿的魅力所在。

欧洲人与猴

在此概括的高罗佩的见解之中,有我本人难于赞同的部分。但是他指出猕猴属的猴对于中国人来说是常见的存在,而长臂猿是高级的存在却是真知灼见。这虽然是十分平常的事实,但我们亚洲人却反而没有注意到。

说起来,在欧洲,除人科之外,灵长目只有一种叫做巴巴利猴

的猕猴属野生猴。但那也只不过是在英国辖属的直布罗陀要塞被严格保护下生息的二、三十只。其实，据说在1863年减少至三只的时候，因为有迷信说这里的猴子如果灭绝要塞就会落到外国人手里，所以英国才又急急忙忙从摩洛哥进口来了这种猴子。在第二次世界大战后，英国曾根据丘吉尔的命令采取过同样的措施。说起来，直布罗陀的巴巴利猴本来也是七、八世纪由伊斯兰教徒带进来的，欧洲本来不存在人科之外的灵长目④。因此，欧洲人对猴持有一种特殊的好奇心，高罗佩以上的见解可以说是明确地道明了亚洲人特别是中国人忽略的问题。

古代王侯的宠物猴

虽然如此，古代中国人对此也未必无意识。四世纪晋代神仙家葛洪在其《抱朴子》卷三《对俗》中称，“猕猴八百岁变为猨，猨五百岁变为玃。”此外，宋代编选的类书《太平御览》引用《抱朴子》这样一段话：“周穆王南征，一军尽化。君子为猨为鹤，小人为虫为沙。”看来当时，长臂猿的猨不仅比猕猴属的猴层次高，弄不好还在人之上。

正如高罗佩说到的那样，长臂猿虽然因“产于远离人烟的深山老林”，是“最为珍奇的存在”，但是并非只为“流浪的诗人和高雅隐士所熟悉”。因为从前面讲到的分布情况来看，长臂猿不可能进入“流浪诗人和高雅隐士”的眼际，倒可能是古代贵族通过出入楚、蜀等长江沿岸地域的苗族、瑶族等南方山区民族购入的宠物。在公元前二世纪前汉淮南王刘安著的《淮南子》卷十六《说山训》中，可见“楚王亡其猨而林木为之残”的记载，同时还可见“楚王有神白蝯，王自射之，则搏樹而熙，使养由基射之，始调弓矫矢未发，而蝯

拥樹而号矣”。由此可见，长臂猿确曾为王侯的宠物。

其物证是出土于中山王墓的“十五连盏烛台”(图 3)。中山王国是公元前六世纪至前三世纪期间存在于现河北省的小国，1974年以来的考古挖掘从那里出土了很多珍贵的遗物。用于十五个烛台的盏(小碟)位于树木的枝端，造形精美。在那树木的枝丫上，配置有四对八只各种姿态的小猴子。有的猴子单臂悬挂，而且它们的头是圆圆的，可知这八只猴子是长臂猿。同时，树下有两个饲养人员，可知他们是受到精心饲养的。

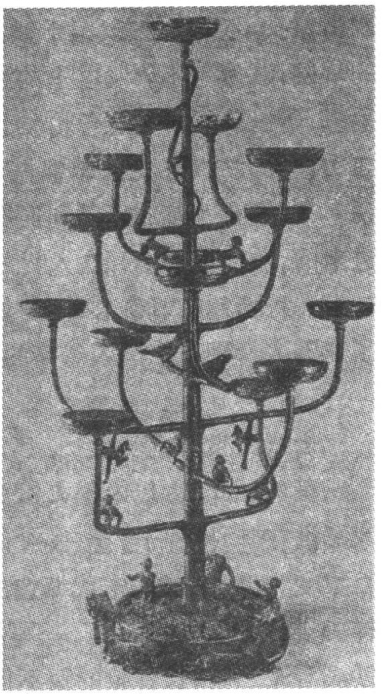


图 3　十五连盏烛台(中山王国文物展)

链悬状的猿猴们

古代中国人已开始对成为王侯宠物的长臂猿十分感兴趣，因此对野生状态的长臂猿亦浮想连篇。其中甚称之为杰作的，是相传公元前七世纪周代管仲著的《管子·形势篇》中被宋代《埤雅》所引用的下面一节：

> 坠岸三仞(约八米)，人之所大难也。而蝯猱(长臂猿)饮焉，今猨不复践土。好上茂木，渴则接臂而饮。

如高罗佩所述[5]，长臂猿并没有这种习性。它们有时确实倒挂在树上，把长臂伸到河里，然后吸吮浸在手背毛发里的河水。但

这毕竟只是一只一只单独行动，而不是数只像锁链一样连在一起倒挂的群体行为。然而，可能是《管子》中的记述吸引了后世的人们，才致使这种景象在诗文和绘画（见图 4）中反复出现。例如，在五世纪著名诗人谢灵运的《游名山记》一文中，就有“猿猱下饮，百臂相联”一句。

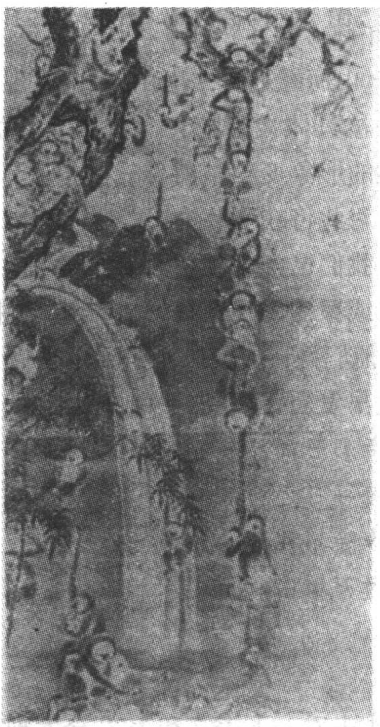


图 4　《接臂猿猱图》（作者不详，清代。引自高罗佩《中国长臂猿》）

猿的神秘化

如此，长臂猿在不断地被中国人神秘化。其中，白猿或白猨有时还成为神仙的化身。下面举一个《吴越春秋》中的例子：越国有一位精通武术的女子，应越王之邀北行时，在路上遇到一个自称袁公的老人。老人要与女子比试剑术，女子应允。最后，惨败的老人跳到树上，变成了白猿。

关于白猿，在《山海经》卷一《南山经》中出现两处，这可能是最早的，当时尚没有被具体地神秘化。可是，汉代以后其神秘化加速，到了唐代白猿的形象变得很特殊。孙悟空形象的形成与此有很深的渊源关系，对此将在下节论述。

关于长臂猿，我们已经耗费了很大的篇幅。需要补充说明的一点是，称为猿鸣或猿啼的长臂猿的啼叫声，在中国人听来是悲戚的[6]，这甚至成为他们做诗时的一个重要的主题。在此，抄录李白著名的七言绝句《早发白帝城》如下：

朝辞白帝彩云间，
千里江陵一日还。
两岸猿声啼不住，
轻舟已过万重山。

猩猩是野女

我们再回过头来看一下表2和表3，会发现猩猩和猩猩科、狒狒和长臂猿科狒狒属是相互对应的。但是，猩猩或狒狒等在动物学上的名称，仅仅是借用了中国古代珍奇动物的名字，并非学术上的对应。

然而，当我们看到《三才图会》等上画的猩猩（图5）和狒狒的

图画时，觉得猩猩是猩猩科的猩猩（马来语原意为“森林之人”——译者）、狒狒是大狒狒也并非奇怪。在此，我们来看一下中国的古文献。

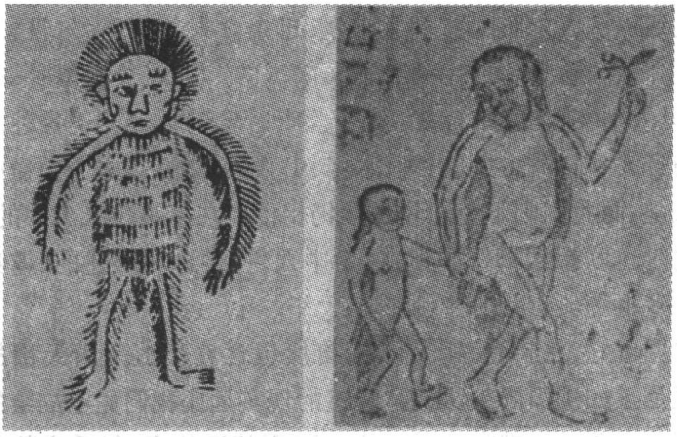


图5　猩猩图（右《三才图会》；左《本草纲目·兽部图》）

《山海经》卷十《海内南经》称，狌狌“似豕人面”，“知人名”，卷十八《海内经》有关于“青兽人面”猩猩的记载。而《礼记·曲礼》则称“猩猩能言。”李时珍概括称：“似人，形如猿，猴类耳。纵使能言，当若鹦鹉之属。”同时，还介绍了《尔雅》关于其产地为交趾封溪县山谷中的说法。因为交趾是现在的越南，也许只生息于苏门答腊和婆罗洲的猩猩传到印度支那半岛，然后又传到了中国。然而，对此李时珍无法确认，因此下结论说披发、满山遍野奔跑的野女大概就是猩猩。据说野女群雌无牡，结群游荡寻找男子，每遇男子必负去求合。南宋洪迈著《夷坚志》补卷二十一中的《猩猩八郎》，讲的就是披头散发的南海猩猩与男人的故事。如果将这种传承与下节

讲到的抢劫人世间女子的白猿传说进行比较，是十分有趣的。附带说明的一点是，中国古来相传猩猩的唇部是珍馐。

山中人生

说到狒狒，《尔雅》称“如人被发，迅走食人。”郭璞《尔雅》注把它与《山海经》卷十《海内南经》里枭阳国的“人面，长唇黑身，有毛反踵，见人则笑”动物结合在一起⑦。李时珍例举散见于各种文献之中的野人、山都、山鬼、山狨、木客、山獠等，概括称之为山怪即山中的妖怪，而我们则不免想到现在仍相传住在喜马拉雅山中的“雪人”，同时也联想到柳田国男在《山中人生》中详尽讲述的、趣味盈然的很多事例。

猩猩也好，狒狒也罢，传承中自然包含着很多荒唐无稽的事情。但是正如柳田国男所说：“隐避的现实远比我们凭空描绘的世界更深邃。”并且，“默默地进入山中而不归返的人，似乎为数并不少。”这并不仅限于日本，自古以来，中国也有很多人渡过“山中人生”，我想也许是目击了这些人的人们促成了以上的传承⑧。然而另一方面，甚至仅产于苏门答腊和婆罗洲的猩猩，或者产于阿拉伯半岛至非洲的大狒狒也以某种途径传到了古代中国人的耳中。我完全没有放弃这种常识上难以想像的传承的可能性，因为，这种不符合常规的传承能量，正是本书将要论述的孙悟空诞生的原动力。

注：

① 以下关于猴子的动物学解释，主要参考了林寿郎《动物》Ⅰ、宫地传三郎《猴子的故事》、S·埃马尔和I·多波《灵长类》、江原昭善也等《灵长类学入门》以及D·W·麦唐纳编《动物大百科》3《灵长类》。

② 南方熊楠在《叫为蜼的动物的故事》中对金丝猴作过介绍，这在日本是最初的关于这种猴的文献。另外，关于金丝猴的学名 Rhinopithecus-roxellanae 的由来，请参见拙论《金丝猴与〈野人〉》。

③ R.H. Van Gulik, *The Gibbon in China*（高罗佩《中国的长臂猿》）。

④ 根据前述《动物》Ⅰ以及 F·布里埃尔《欧亚》。欧洲人对猴子的好奇心，在某种程度上与对黑人相同。"一部分思想家进一步发展黑人与猴子的比较，并得出结论说，黑人是白人与各种种类的类人猿性交产生的杂种"（戴兹蒙德、拉莫娜·莫里斯《人与猴》）。因此，就连十九世纪初次出版的德比丰《博物志松尼尼版》中画的猴子图像，"都不外乎是如恶梦一样被歪曲的人的形象"（荒俣宏《图鉴博物志》）。

⑤ 高罗佩前述著作第 7 页。另外，高罗佩经常眷养长臂猿。

⑥ 据前述《动物》Ⅰ称，帽子长臂猿的特点是"反复发出啊、哦一、啊、哦的叫声，还时常从喉咙深处发出喀喀的声音"；哇乌哇乌长臂猿发出"哇乌哇乌的声音，连续而优美，能传到很远"；弗罗克长臂猿发出"呋一布、咆一的声音"；白眉长臂猿的"声音则像金属声一样清脆而有传播力"，"可以传到三～四公里之外"。总之，长臂猿科以声音大为特征。关于猕猴属猴子的叫声，李时珍称之"声嗝嗝若欬"。猴子的叫声并非诗意的。据松浦友久《〈猿声〉考》称，中国诗人实际上听到的是"猴声"，但是作为诗的语言，"猴声"被限定在"猿声"上了。从词汇史上看，"猿"这个词也较"猴"更具文雅性格。

⑦ 宋代的《太平寰宇记》卷一百《沙县》一项中，有关于山大人（或山魈、野人）"逢人则笑"、"披发迅走、食人"的记述，并推测它可能就是《尔雅》中说的狒狒。

⑧ 南方熊楠在《关于猴子的民俗与传说》中也说，"误将无下的蛮民当成了猴子一样的野兽。"另外，1980 年 3 月，相传栖息于湖北省西部山区的"野人"成为热门话题，据说中国科学院和中国共产党湖北省委员会等组成"奇异动物调查协力会议"，并于同年 8 月向该山区派遣多达一万人的调查队。但是，到 1985 年 4 月，"奇异动物调查协力会议"改为业余研究者组织"中国野

人考察研究会”,并且有专家谈话称“没有任何根据的野人研究应该就此结束”(1985年4月4日《朝日新闻》)。关于这次“野人风波”的思想意义,请参见拙著《中国的妖怪》以及拙论《金丝猴与〈野人〉》和《中国的妖怪》(学术研讨会发言记录)。

2. 好色的猴

抢劫美女的猴

如在表1中所见,在戏曲《西游记》中,孙悟空抢来金鼎国王的女儿作为自己的妻子。牡猴抢劫女子为妻这种主题,在中国相当数量的异类婚姻故事中也占有特殊的地位。

文献中可见的最古老的例子,是汉代焦延寿著《易林》卷一中的下面一节:

> 南山大玃,盗我媚妾。怯不敢逐,退而独宿。

《易林》的注释说玃同狙,为大猿。前面引用的李时珍的话说“似猴,而大”,看来这是正确的。没有发现哪部文献称玃的臂是长的。因此,在表2中把它放在短尾短臂一栏里了。李时珍就玃还作了如下解释:

> 玃,老猴也。生蜀西徼外山中。似猴而大,色苍黑,能人行。善攫持人物,又善顾盼,故谓之玃。纯牡无牝,故又名玃父,亦曰猳玃。善摄人妇女为偶生子。又神异经云:西方有兽名猵,大如驴,状如猴,善缘木。纯牝无牡,群居要路,执男子合之而孕。此亦玃类,而牝牡相反者。

李时珍引用的《神异经》,是后人假冒深得汉武帝宠爱的诙谐大师东方朔(东方是姓)之名的伪作[1],就此暂且不论。有趣的是,传说名为玃的这种猴子,因为只有牡性或只有牝性,需要抢夺人间异性繁衍子孙。

抢劫男人的野女

如前节所述,披头散发满山遍野奔跑的野女似乎是猩猩,野女亦被称为野婆。宋末元初人氏周密所著《齐东野语》卷七中记载,在西南"诸蛮"居住的险峰深谷中,有一种叫做野婆的野兽。她赤身裸体,腰际系着"犊鼻"(男子的兜裆布。——译者),力大抵过数个男人。且"皆雌,无匹,每遇男子必负去求合"。一彪形大汉制服之,猺族蜂拥而上将其刺杀而死。腰际悬挂一块一寸见方的印形,但其字难以辨认。由此可见,她不是猴子,而是野人化了的女人。然而,更为有意思的是"皆雌,无匹"这一点。

女子国幻想

总的来说,不仅在中国,世界各地都存在很多关于只有男子或只有女子的国家的传说。其中,希腊神话的亚马逊传说最为有名。在中国,早在《山海经》卷七《海外西经》和《淮南子》卷四《地形训》中就出现过"丈夫国"和"女子国"。这些传说的难点在于如何繁衍子孙。亚马逊是定期性地与男子交媾,完毕即将对方杀掉。在《山海经》中,女子国里只有两个女人,且周围是水。如果生的是男孩,三岁便死。在丈夫国,虽然没有妻子,但也诞生了两个男孩。说是"出自形中",大概是相似形体的孩子突然从身体的某个部位冒出来的。

在这样的所谓单性国里，女子国占绝对多数。在中国，除在《山海经》以后的《博物志》卷二中可以见到之外，在正史《梁书》卷五十四《东夷传》和玄奘的《大唐西域记》卷十一里也有记述。在明刊本《西游记》第五十三回，玄奘因喝西梁女人国子母河的水，虽为男子却怀了孕。这个奇异的故事，可能源于《山海经》②。

关于此类女子国幻想，请参阅拙论《女人国》。不过，因为是单性，在考虑采取什么方法繁衍子孙而使故事发展下去时，使之成为异类婚姻故事倒显得更自然些。于是，牡猴抢劫人间女子，牝猴抢劫男子这样的主题便产生了。然而，既使在这种情况下，群居的是雌猴或是雌性野婆，所以女子国幻想的根基是牢固的。如此看来，自《易林》以来牡猴抢劫人间女子的这一主题源流或许应当别求。在此，我们再进一步探讨一下这个主题。

生猴子的女人

下面是见于晋代干宝著《搜神记》(二十卷本)卷十二的故事：

> 蜀中西南高山之上有物与猴相类，长七尺能作人行，善走逐人。名曰猳国，一名马化或曰玃猳。伺道行妇女有美者，辄盗取将去，人不得知。若有行人经过其旁，皆以长绳相引犹故不免。此物能别男女气臭，故取女男不取也。若取得人女则为家室，其无子者终身不得还。十年之后，形皆类之，意亦迷惑不复思归。若有子者，辄抱送还其家。产子皆如人形，有不养者，其母辄死，故惟怕之无敢不养及长，与人不异，皆以杨为姓。故今蜀中西南多诸杨，率皆是猳国马化之子孙也。

与此完全相同的记述在晋代张华著的《博物志》卷九和唐代段成式的《酉阳杂俎》卷十六中也可以见到。不过，在《酉阳杂俎》中，

豭国写为豭猶。总之，豭是豕。我们想起在前节猩猩处引用的《山海经》卷十中，称狌狌“似豕，人面”。但是，其意思未必是明确的，大概是像猪一样肥大的猴子。

另外，马化的意思也不清楚。猴子的异名之一叫马留。众所周知，这个名字由来于把猴子拴在马棚里可以预防马患病的传说。后汉的王延寿写有《王孙赋》，王孙也是猴的异称。其中有一句是给调皮捣蛋的猴子饮酒，“琐系庭厩”。孙悟空第一次被召入天宫担任的官职是看守玉帝马棚的弼马温，依据的也是这种传说。南方熊楠在《关于猴的民俗与传说》中说：“在印度和暹罗，象厩里养猴可使象祛病灭灾。”印度的《摩诃婆罗多》中说：“哈利神女是马和猴的母亲。这样，猴和马就是近亲。”因此，这个传说或许是从印度一带传入的。马留还是南方系异民族的名字。马化或许与这个马留相同，即指拴在马棚里的猴子。关于猴子与马之间的密切关系，请参见石田英一郎的名著《河童驹引考》。不过，《西游记》中孙悟空与龙马之间的关系更为复杂一些，对此，请参阅拙著《西游记的秘密》。

《搜神记》中说，称作豭国、马化、玃猨并嗜好美女的猴子“伺道行妇女”，此处与前面引用李时珍的“善顾盼，故谓之玃”的记述一至。《尔雅》里有“玃父善顾”，班固的《白虎通》称“猴，候也。见人设食伏机，则凭高四望，善于候者也。”从这里我们可以知道，玃和猴是具有同样习性的同种类的猴，只是大小的差异把二者区别开了。

欧洲人中间也流传着很多猴子抢劫女人的故事，但那大多都是关于大航海时代之后，猴子尤其是大猩猩和黑猩猩奸淫作为殖民地的非洲和东南亚妇女的故事。当然，那些故事的存在显示着

白人对有色人种的优越性。对于白人妇女，也产生了电影《金刚》那样的新浪漫主义。

《补江总白猿传》

除以上提及到的之外，抢劫美女的故事尚数不胜数，但无一能超越唐初的《补江总白猿传》。此书作者不详。意思是补充六世纪陈朝诗人江总的《白猿传》，但是江总并无《白猿传》这部作品，是作者凭空臆造的。此故事颇为有名，在这里介绍一下它的梗概：六世纪前半叶梁时，平南将军蔺钦远征至广西桂林，先头部队大将欧阳纥进军至福建长乐。一天，欧阳纥的爱妻被当地的怪物从住处抢走。在搜查深山时，发现一石门中有数十名女子，其妻亦在洞穴中。这些女子都是被怪物抢来的，欧阳纥从女子们那里得知征服具有无敌之力的怪物的方法。约定之日前往洞穴，见有一只白猿，便按获知的方法制服了他。白猿临终之际说的一番话颇耐人寻味。“此天杀我，岂尔之能。然尔妇已孕，勿杀其子，将逢圣帝，必大其宗。”——能读书籍的白猿踏袭了《史记·项羽本纪》中项羽临终前的一句话“天亡我也。”欧阳纥带回妻子，一年后生下一个与白猿一模一样的男孩。据说后来纥被陈武帝杀害，男孩被纥的朋友江总收养，成长为出色的人材，因才华而成名。

欧阳纥的儿子名叫欧阳询，是我们时常用于古典检索的《艺文类聚》百卷的撰者，知名学者，且为优秀的书法家，只是容貌似猴。虽然故事中并没有出现欧阳询这个名字，但纥的儿子肯定是询。如此直言不讳地编写出这种故事，大概是不喜欢询的同时代人所为。

猴的悲剧

不管怎么说，这部《补江总白猿传》（以下简称《白猿传》）的令人注目之处，是猴子抢劫美女为妻的主题，在这里汇集了以前诸多传承而形成一个几乎完美无缺的形式。如果再作进一步归纳，其主要内容是：猴子抢劫人间女子，而女子的丈夫发现了猴子的隐匿处。这时猴子没在家，女子（或被抢来的女人们）把猴子的弱点告诉给丈夫，丈夫利用其弱点制服猴子，把妻子带回家后生下与猴子一样的男孩。

说起来，在中国流传至今的各地民间故事中，有很多是女人被抢去，生下猴子的孩子后被丈夫救助或趁猴子不备之机丢下孩子逃走的。在这种情况下，失去母亲的婴儿和失去妻子的猴子的双重悲哀，使故事朝着不同的方面发展③。不论哪种情况，被抢去的女人都强烈地希望重返俗世人间，同时又决不会憎恶新的丈夫——猴子。在《白猿传》中，当欧阳纥寻找到白猿的洞穴时，被猴子抢来的女子们看起来很是满足于美衣足食，面无愁色。

在分布于日本各地的所谓猴子入赘民间传说中，描写猴子因相信成为妻子的女人（多为三姐妹中的老三）所言而走上死路，最终说明人间女人智高一筹。然而，中国的女人既使对于一经成了自己丈夫的猴子，也产生相应的爱情。虽然，在中国故事中也是以猴子的悲剧而告终的。

如此看来，猴子的地位在中国较在日本相对地高一些，其理由大概是抢女子的猴子不是那里的猕猴属的猴，而是长臂猿。并且，更因为它是长臂中高贵的白猿。

白猿的神秘化

我们已经介绍了袁公在比赛中败在精于武术的越国姑娘手下而变为白猿的故事，相反也有白猿变为神仙的故事。下面的故事见于晋王嘉的《拾遗记》卷八。蜀人周群到岷山采药，一只白猿从绝壁上下来，站立在他面前。周群把身上携带的书和刀扔过去，而白猿却变为老翁，把珍奇的书籍送给了他。说是只记得在黄帝时代开始学历数，却忘记了准确的年龄。周群学习送给他的这部历书，预知到蜀的灭亡而投奔了吴。

白猿的很多此类传说不断地被提炼升华为诗文。抢劫人间女子的白猿故事与实实在在的著名文学家的出生故事结合在一起，也正是因为存在这样的文学背景。尤其是在作为宫廷文学宠儿的赋这种韵文里，以猿为题的甚多。其中晋傅玄的《猨猴赋》、八世纪唐吴筠的《玄猿赋》、九世纪唐李德裕的《白猿赋》等尤为有名。《白猿赋》的序中说，“不与玃相狎，猴亦畏而避之”，白猿的神秘性得到强化而令人关注。至唐柳宗元著名的《憎王孙文》，由于过分地称赞猿，相反将王孙即猴贬为“物之甚可憎，莫王孙若也”。

《陈巡检梅岭失妻记》

到宋代，《白猿传》这个故事开始在大城市的“瓦子”以民众为对象的“说话”（说唱艺术的一种）中出现。其“说话”的蓝本之一以《陈巡检梅岭失妻记》（以下简称《失妻记》）为题收存在明代洪楩编的《清平山堂话本》中。《白猿传》是唐代文人用文言即传统的古语体写的，而《失妻记》因为是在以民众为对象的“说话”中讲述的，所以是白话即口语体的原本记录。这种文体上的差异也决定了内容上的差异，故事主要内容如下。

宋徽宗宣和三年（1121），考取了进士的陈辛被任命为广东南

雄的巡检即警备司令官，携妻如春一同前往赴任。从首都汴京去广东，需要翻越广东经江西，到福建西部的梅岭即现在的大庾岭（参照卷首相关地图[1]）。在那梅岭北端的一处旅店投宿时，深夜突起一阵风，妻子不见了。不仅如此，旅店和店主也无影无踪，剩下的只是一片荒野。这是位于梅领北端申阳洞的洞主申阳公猢孙精和山神一起变为旅店和店主，抢走了如春。申阳公名齐天大圣，他有两个哥哥，分别为通天大圣和弥天大圣，妹妹是泗州圣母。被带到申阳洞的如春，由于拒绝服侍齐天大圣而被课于重体力劳动——运水，而其它被抢来的女人们却生活的很愉快。另一方面，陈巡检想尽办法寻找妻子，终因没找到而无奈前往赴任。三年任期满后，在归途中得知一白猿精来红莲寺“听说禅机，讲其佛法”，便等待其来临。陈巡检确知如春尚存在世，便与其搏斗，但不是对手。听说齐天大圣最怕紫阳真君，便前往求助。紫阳真君接受其请求，命两名神将用铁链将齐天大圣捕获，救出如春等被抢去的女子们。

十分明显，这个故事是唐代《白猿传》的翻版，但是在诸多问题上，又存在很大差异。首先从梗概上说，在《白猿传》中，被抢去的女子怀上了猴子的孩子；而《失妻记》中的女主人公却拒绝了猴子，这是第一点不同。另外，在《白猿传》中，被抢去的女子把猴子的弱点告诉了主人公，主人公靠自己的力量捉住了猴子；而《失妻记》的主人公凭自己的力量竟连猴子的洞穴都没找到，最终是依靠宗教的力量捉住了猴子，这是第二点不同。

《白猿传》与《失妻记》的区别

可以认为，产生第一点不同的是因为猴子的变化。在《失妻

记》中，把猴子称为申阳公，是继承了汉王充在《论衡》卷三《物势篇》里对五行“申为猴也”的解释，暗示了猴为阳（牡），这与说他是猢孙精是一致的。所谓猢孙，也写为猢狲或胡孙。如表2所示，这是猴子的异称。李时珍说“猴形似胡人，故曰胡孙”。众所周知，孙悟空的孙姓亦由来于此。总之，在《失妻记》中，做抢劫女子坏事的是猴子。后来虽然有一处出现白猿，那分明是受《白猿传》影响而产生的错误。可以原谅委身于能够变为神仙的白猿，而不能原谅委身于司空见惯的猴子，这大概是《失妻记》无名作者的观念。然而，由于这猴子还具有白猿的形象，所以如春之外的女子们才能委身于他，并寻欢作乐。

第二点不同，我认为与唐代以后民间广泛信仰的密教里的猴和猕猴的地位有关。猴到红莲寺“听说禅机，讲其佛法”的形象分明是由佛典中关于猴子的各种传说形成的，与中国传统的猴子观念不同④。关于这一点，将在第二章4“求法的猴”中重新论述。正因为是猴子，如春才没能委身，猴子的这种劣势由于加上了宗教色彩才得以挽回，所以猴子才被宗教的力量捕捉的。

另外，这只猴子名叫齐天大圣，加之有两个哥哥、一个妹妹等事实，会使我们马上想起表1中的戏曲《西游记》。在《失妻记》中，自称齐天大圣的猴子申阳公被誉为“神通广大，变化多端”。而这“神通广大”一语亦见于《诗话》第十一、《朴通事谚解》引用的元刊本和戏曲《西游记》。很明显，《失妻记》与《西游记》的形成史有着密切的关系。另外，关于齐天大圣和其兄弟姐妹将在下一节论述，在此请读者注意的一点，是《失妻记》中的齐天大圣是被紫阳真君的部下用铁链锁住的。

《失妻记》不需任何加工即可变成了戏曲，另外还有一部《陈巡

检妻遇白猿精》，可惜现在只可见其题目了。在宋代，除《失妻记》外，还有关于《白猿传》的变体记录。

宋代的传承

宋初人氏、以编纂《文苑英华》而闻名的徐铉在其《稽神录》（引自《类说》卷十二）时写有“老猿窃妇人”一节，故事与《白猿传》完全相似。但是书中没有写欧阳纥的名字，也没有写救回来的妻子生下了猴子的孩子。另外，地点是晋州（现在的安徽省）的含山。

另一方面，据南宋淳熙年间（1174—1189）在广西桂林任通判（府政监督官）的周去非著有《岭外代答》卷十，其中《桂林猴妖》记载：昔日静江府一带有高龄数百岁的猴，“有神力，化身”劫美女。欧阳都护（都护为唐代的按察使）的妻子亦被劫去。欧阳用计杀猴，救回妻子，其它被猴子劫去的女子均削发为尼。这只猴葬于洞中，可是其骨骸仍作祟，投石于人，只是不犯欧阳姓人。

如前所述，《白猿传》的舞台是福建的长乐，率领欧阳纥等人的蔺钦远征至桂林一说，大概是影响到了《岭外代答》中所载传闻。但是，欧阳都护实际上是另一人，好像是指唐初任安南都护的欧阳普赞。北宋初，乐史著的地理书《太平寰宇记》卷一六二记载，桂林有欧阳都护之墓。看起来，各种传闻相互交扰，但又都归至《岭外代答》的记述。

在宋代，除此之外还有很多类似的传闻。南宋中期洪迈著的《夷坚志》里就收有如下故事。在荆南（现在的湖北），有猴子调戏夏天在户外乘凉的女子（卷九）；在广州海山商船上饲养的猴子经常抱着主人的孩子玩耍，趁主人不在时抱着孩子爬上高高的桅杆，引起轩然大波，猴子散手将孩子丢在甲板上摔死（卷二十一）；湖北

武陵的官吏孟广威在马棚外饲养的猕猴,脖子上带着锁链越墙,目视邻居家的女子行猥亵之举。邻居搬迁之后,这猴子便挣脱锁链爬上屋顶做尽坏事。如此之间,久不生子的孟广威之妻生下一男孩(卷三十七)。如此等等,都用间接的手法暗示了牡猴与人间女子之间的异类婚。这时,白猿的那种神秘性已不复存在,因此有其奇妙的现实感。相反,也可以说人们已开始意识到异类婚的禁忌了⑤。

《申阳洞记》

桂林的"猴妖"故事,至明代发展为有名的《剪灯新话》中的一篇。《剪灯新话》的作者瞿佑是元末明初人氏,现行版本在洪武十四年(1381)就已经完成了。其卷三中有《申阳洞记》一文,故事情节如下:在桂林一带,有一称为钱翁的富豪,其独生女在一个风雨交加的夜晚从宅中消失。老翁千方百计寻找不见,便声言赏给知悉女儿下落者家产的一半,并将女儿许配为妻。然而半年过后,仍然还是查无音讯。有一名为李德逢的青年,是射箭能手。一天,逐鹿至深山因迷路而露宿野外。夜幕降临之际,发现一行玃玃(同玃,大猴)着衣冠而来。李德逢瞄准其首领发箭,射中其臂肘,猴子们四处奔逃而去。天明,李德逢沿滴滴血迹寻匿,失足落入洞穴。他在洞穴中继续前行,来到一处名为申阳洞的洞口,伪称为医生,被门卫引入洞中,看到昨夜的首领大猕猴因伤疼正在呻吟。他将毒药诈称为医药使其服下,并毒死所有的猴子,救起被抓去的钱翁的女儿等三个姑娘,但却无法走出洞穴。这时,被猴子们抢占了洞穴的虚星精——老鼠们出现,向李德逢表示了谢意并为之引路。后来,李德逢以救出来的三个姑娘为妻,成了大富翁。

至此，被抢去的妻子生下了猴子的孩子——这种昔日民间故事的基本模式崩溃，取而代之的是进入深山的男人因偶然事故误入另一个天地——洞穴的色彩增强了。并且，还加入了老鼠这个多余的成分，前述汉王充的《论衡》卷三《物势篇》说："鼠水，猕猴金也。水不胜金，猕猴何故畏鼠也。"以五行思想详尽地解释了其缘由。在这里，鼠虽然败给了猕猴，但结果还是依靠李德逢的力量获胜了。

《剪灯新话》中的这个《申阳洞记》里的猴子，大概没有对孙悟空的诞生产生决定性影响。但是它位于对孙悟空的诞生产生了影响的好色猴子系谱的末端，这却是千真万确的。

注：

① 汉魏丛书本《神异经》中不见这段记载。龙威秘书本中可见，但记述略有不同。

② 《梁书》卷五十四《东夷传》中说："扶桑东千里有女国，容貌端正，色甚洁白。身有毛，发长委地。至二三月竟入水妊娠，六七月产子。"这段记载原原本本地见于唐代杜佑的《通典》卷一百八十六《女国》中，也见于明代方凤的《夷俗考》。另据岩本裕《中国文学与印度说话》及《佛教说话的源流及展开》，饮河水而怀孕的主题可溯源至《摩诃婆罗多》和《摩诃婆斯陀》。请参见拙论《女人国》。

③ 很多故事还在结尾处解释猴子的屁股为什么是红的、尾巴为什么是短的。参见叶惠均《猴娃娘型故事略论》。

④ 在《〈拉马耶那〉与〈陈巡检梅岭失妻记〉》中，林培志论述说《失妻记》受到了印度《罗摩衍那》的影响，这虽为值得重视的见解，但却失之偏颇。参见第五章1注⑱。

⑤ 1980年4月21日《北海道新闻》早刊上有这样一条报导：20日，据到

达北京的《上海文汇报》报道，这个“猿人”于1939年生于四川省巫山县的农家，1963年病死。（略）这个“猿人”全身生毛，腰与后背弯曲，爬行，习气善攀梯，好抓人，不会讲话，厌熟食，喜食生玉米。冬天亦裸体生活，着衣即扯破。活到23岁，但身高只有140公分左右。（略）据居于“猿人”家附近的人说，“1938年（猿人出生的前一年）夏天，‘猿人’的母亲迷失在山中约二十余天，回到家之后发现已经怀孕了！”另外，这篇报导上还附一张“猿人”的生前照片。

3. 被压制的猴

《唐国史补》中的无支奇

在元刊本以后，《西游记》故事是以孙悟空在天宫胡作非为而被压制在岩石下为开端的。因为赴印度取经途中的玄奘救出了孙悟空，孙悟空为赎罪而加入玄奘取经的行列，这是这个故事最重要的一点。

如表1所见，宋代《诗话》中没有孙悟空的前身猴行者被压在岩石下的形迹。同时，在前节看到的好色的猴子的系谱里，也完全看不到被压在岩石下的情节。所以，因做坏事而被至高无上者判服于岩石下的猴子故事，必须从其它地方寻找。

李肇在记述盛唐时期琐事的《唐国史补》卷上中，写有这样一件事：

> 楚州（现在的江苏省淮安）有渔人，忽于淮中钓得古铁镤，挽之不绝，以告官。刺史李阳大集人力引之。镤穹有青猕猴（大黑猴）跃出水，复没而逝。后有验《山海经》云：“水兽好为

害，禹镍于军山之下。其名曰无支奇。”

现存的《山海经》中没有这一段记载。但是在《山海经》中，多处可见关于古代夏帝国的始祖、服务于尧舜并因治水功劳卓著的禹的记载，所以在唐代流传的《山海经》中，可能确实有这样的记述。

《李汤》中的无支祁

唐代著名的传奇作家李公佐继承这一段情节，使之更具有故事性色彩。在李公佐写的传奇作品中，《南柯太守传》、《谢小娥传》等很有声望。这里介绍一下收存在《太平广记》卷四六七中的《李汤》。

李公佐在乘船旅行途中，偶遇旧友杨衡，听到这样一个奇特的故事。永泰年间(765—766)，李汤任楚州刺史时，有个渔翁在龟山脚下钓鱼，鱼钩挂在了异物上。他潜入水中察看，发现在水深五十丈处，一条大铁链盘绕在山根脚下。李汤得到报告，派人拉不动，便用五十余头牛来拉。这时铁链终于开始松动，被渐渐拉到岸上来。然而当时本来风平浪静，但河水却突然涌起波涛。最后，在铁链的末端出现一只怪兽。“状有如猿，白首长髻，雪牙金爪，闯然上岸，高五丈许。蹲踞之状若猿猴。但两目不能开，兀若昏昧。目鼻水流如泉，涎沫腥秽，人不可近。久乃引颈伸欠，双目忽开，光彩若电。顾视人焉，欲发狂怒，观者奔走。兽亦徐徐引镍拽牛，入水去，竟不复出。”

听说这个故事后，李公佐后来趁去湖南洞庭湖旅行之机，到那一带深山里的洞穴中寻找仙书，发现一册旧《岳渎经》第八卷。书籍陈旧，字迹不清，在勉强读懂之处写有如下内容。禹治水时，曾

经三次登桐伯山祭诸神，其中有淮水和渦水神无支祁。它“善应对言语，辨江淮之浅深，原隰之远近。形若猿猴，缩鼻高额，青躯白首，金目雪牙。颈伸百尺，力踰九象。博击腾踔疾奔轻利。”禹命令章律和鸟木由前去制服无支祁，治服不了它。最后，庚辰终于“颈锲大索，鼻穿金铃，徙淮阴之龟山之足下。”使淮河水能够永远平稳流淌，直入大海。李汤看到的和杨衡讲述的怪物，都与《岳渎经》的记载相吻合。

以上是李公佐写的《李汤》故事，这显然是对李肇《唐国史补》中故事的发展，只不过是把楚州刺史李阳改为李汤，把实际存在的《山海经》改写成了架空的《岳渎经》。“渎”意为大河，故“岳渎”即为“山川”，这是相对于《山海经》而杜撰的书名。当然，记述更为详尽，善于语言对应云云一段，使人想起在第二章 1《中国人与猴》中介绍过的《山海经》关于狌狌的记述。

鲁迅认为，这个无支奇或无支祁大概正是孙悟空的直接祖先①。诚然，将要在下面讲到的那样，这个怪物虽然对孙悟空形象的产生很有贡献，但问题并不那么简单。关于孙悟空的祖先乃至源流问题，包括鲁迅的见解，我们将放在后面再谈，现在先谈一谈这个无支奇或无支祁。

提到无支奇或无支祁，我们会想到在表 1 的“亲族”一栏里，戏曲《西游记》中称号为通天大圣的孙行者有兄弟姐妹，其妹妹名为巫枝祇圣母。无支奇、无支祁、巫枝祇的中国语音相同，只是汉字的写法不同。因此，除非在区别资料时需要分别书写外，在此后的一般性叙述中将统一采用无支祁这种写法。

在李肇《唐国史补》引用的《山海经》中，禹缚住无支祁的地点是军山。据南宋王象之的地理书《舆地纪胜》卷四十四称，军山位

于盱眙县北六里，而李公佐《李汤》中的龟山位于盱眙县北三十里。盱眙县位于洪泽湖南岸，因此可以认为军山和龟山都在这个湖的南岸附近（参照卷首相关地图[1]）。

僧伽传说

《舆地纪胜》中说，俗传龟山有圣母井和水母洞，均为泗州的僧伽降水母之地。这又使人想到戏曲《西游记》里的巫枝祇圣母，也想到前述《失妻记》中齐天大圣有一名为泗州圣母的妹妹。看起来，此处渗杂着来自各种系统的传承。

僧伽是梵语 Saṅgha 的汉字音译，原指众僧。在这里，是西域何国（康居）即索格底亚那出身的僧人的名字。他在玄奘回国十余年后的高宗龙朔年间（661—663）来到中国，住在从西侧流入洪泽湖的淮水河畔上的泗州，兴普光王寺，深得中宗的信赖，并广为民众所尊敬。他于景龙四年（710）圆寂之后，中宗广告天下立僧伽像，被崇敬为泗州和尚、泗州大圣、僧伽大师等②。

到宋代，这位僧伽又作为治服那无支祁的圣者而成为新的崇拜对象。南宋著名学者朱熹即朱子在其《楚辞辨证》下中说：《天问》称'鲧竊帝之息壤，以堙洪水'③，而此问特战国时俚俗相传之语，如今世俗僧伽无之祈、许逊斩蛟蜃精之类④，本无依据，而好事者遂假托撰造以实之。"姑且不论屈原楚辞《天问》的内容如何，在朱子的时代，民间确实曾广泛流传僧伽惩治无支祁即无支祁的传说。前面提到王象之的《舆地纪胜》说僧伽降水母，王象之的生卒年虽然不详，但可以说他是较朱子稍晚些的人，即均为十二世纪后半叶的人。

另一方面，十一世纪后半叶的著名文学家苏轼（1101 年卒）写

有《濠州七绝》诗,其中《涂山》诗的第一句就是"川锁支祁水尚浑",可见苏轼知道无支祁传说。另外他在七言古诗《泗州僧伽塔》和《东坡志林》卷一中还言及了这位僧伽,但是却完全没提及僧伽惩治无支祁的传承。如此看来,这个传承似乎产生于北宋末至南宋初的十二世纪前半叶。

观音信仰与僧伽

然而,唐代的传承为禹惩治了无支祁,到了宋代为什么变成了来自西域的高僧僧伽了呢?说起来,关于这位僧伽和尚的传记很多,在唐代写的均为严格的事实记录,可是宋代写的却把僧伽神秘化了。例如,在《太平广记》卷九十六中可见"师常濯足,人取其水饮之,痼疾皆愈",以及"中宗(初唐末 705—710 在位)问万迴师曰:僧伽大师何人耶。万迴曰:是观音化身也。"在稍晚于《太平广记》、由赞宁编撰的《宋高僧传》卷十八中,除可见同样的记述外,还记录有当时的民众关于僧伽的各种俗信。

十分有趣的是,僧伽被信奉为观音的化身。这是因为,在当时的中国民间信仰中,观音担当着护海神或护水神的职能⑤。观音与洪水传说不仅在中国内地,在西藏也有着密切的关系。在此仅举一例加以说明。很久以前,西藏的土地被洪水淹没,观音从浦陀洛河(原文 Potalaka,传说中为观音的灵地)上游赴西藏救助,但那里已是百鬼夜行的状态。因此,观音创造了猿猴王,但引起了罗刹女鬼的恋慕。无奈,观音让他二人成婚。不久,他俩生下六种如鬼怪一样的孩子,观音教化他们使之成为人。这就是西藏人的祖先⑥。……

黄芝岗在其所著的《中国的水神》中,介绍了西藏的这个传说

之后，说“像万迴一类人，将西藏的观音移到中国和无支祁传说相合，便成了僧伽传说”⑦。西藏的这个传说对于《西游记》的形成具有深远影响（参阅第四章 1），但与僧伽传说的形成却没有直接关系。

不管怎么说，被信奉为观音化身的僧伽替代观音承担起护水神的角色，甚至浸透到分布于淮河流域广大地区的洪水传说特别是无支祁传说之中。征服了无支祁的禹变为僧伽，时间大概是在十二世纪前叶。可是另一方面，无支祁这个猴子怪物在《舆地纪胜》等中，不知不觉地变成了称为圣母或水母的女怪。其直接原因虽然不很清楚，但可能与中国传说中的水怪大多是女性有关⑧。

从僧伽到泗州大圣

这样，关于僧伽的民间信仰在江苏、浙江、湖南、福建、广东等地不断扩展，各地新建的寺塔纷纷以僧伽别称泗州大圣的泗州命名。同时，作为护水神的僧伽自然而然地也成了航海安全神，这在浙江、湖南、福建等地尚存的泗州头、泗州渡、泗州塘、泗州寨等地名上留下了痕迹⑨。

元末明初人氏陶宗仪在其《辍耕录》卷二十九中介绍了唐代的古老传承，说：“泗州塔下相传泗州大圣锁水母处，缪也。”可是，禹惩治无支祁的传承既然演变成了僧伽惩治水母，那么陶宗仪的指责便没有意义了。

如前所述，禹惩治无支祁的方法，是用铁链绑缚并关押在水中的洞穴里。这个故事使我们想起前节介绍过的《失妻记》中的情节，即在末尾处，紫阳真君命两名神将用铁链绑缚了齐天大圣。总体来说，《失妻记》的作者和年代虽然不详，但是因为齐天大圣有一

个名叫泗州圣母的妹妹，由此至少可以推断它的成形晚于僧伽传说。有趣的是，泗州这个地名被冠在僧伽头上，称之为泗州大圣、泗州和尚等，这就将他归属于惩治水怪的一边了。然而在《失妻记》中，又以泗州的水怪之意用于泗州圣母。这种混乱，想必是在僧伽传说形成相隔一定时间之后产生的。所以，如果僧伽传说如前述是在十二世纪前半叶形成的话，那么这种混乱自然就是在十二世纪后半叶以后、即南宋后期以后产生的了。

齐天大圣的兄弟姐妹们

虽然《失妻记》的主人公齐天大圣有两个哥哥、一个妹妹，可是他的哥哥和妹妹们却与故事的展开完全无关。另一方面，表1戏曲《西游记》中的孙行者即通天大圣也有兄弟姐妹，但是也没有对故事的展开做出任何贡献。其姐姐骊山老母是在《太平广记》卷六十三中也曾出现过的旧的女仙名，而其妹妹的名子巫枝祇圣母，则是由于前面讲到的无支祁传说被僧伽传说顶替，之后又在南宋后期以后加入了无支祁即女水怪这个新的成份所至。

抢劫女人、偷东西的猴怪物有兄弟姐妹，这种与故事无关的设计除《失妻记》和戏曲《西游记》之外还有很多。例如，在同是戏曲的《二郎神锁齐天大圣》(简称《齐天大圣》)中，哥哥是通天大圣，弟弟是耍耍三郎，姐姐是龟山水母，妹妹是铁色猕猴。哥哥和弟弟都出场了，并且还有台词，可是姐姐和妹妹却没有出场。不过，在齐天大圣的台词中有如下说明，“姐姐龟山水母因水渰了泗州，损害生灵极多。被释迦如来擒拏住，锁在碧油坛中，不能翻身”。龟山是无支祁传说的发源地，妹妹的名字为铁色猕猴与戏曲《西游记》中的巫枝祇圣母一样，均可以认为是无支祁传说的再现。

这部《齐天大圣》与元刊本以后的《西游记》故事，在孙悟空被压在岩石下以前的情节完全相同。只是这个齐天大圣没有自称孙行者，而是让其弟弟要要三郎充当了孙行者。而且，在明代戏曲中，我们发现以齐天大圣为主人公的还有《争玉板八仙过沧海》，其中他有四个弟弟，分别是通天大圣、搅海大圣、翻江大圣和移山大圣，但是没有姐妹，他本人也不具有猴子形象。另外在戏曲《时真人四圣锁白猿》中，主人公烟霞大圣最后虽然显现了白猿的原形，但是也不像猴子。他有搅海大圣、翻江大圣、驱雷大圣和撒波大圣等四个弟弟，但是没有姐妹。

如此看来，《齐天大圣》以后的戏曲，可以说是在明刊本《西游记》成立、孙悟空的形象确立之后，只是通过放大以前的齐天大圣的形象而创作出来的。然而，在关键的《西游记》的形成过程中，孙悟空被压在岩石下的情节是如何产生的呢？

齐天大圣与二郎神

如表1中所见，在《朴通事谚解》引用的元刊本《西游记》里，属于惩治齐天大圣的天宫一边的人，有李天王、大力鬼、灌口神二郎、太子木叉和巨灵神等。其中，相传木叉这个人物是前面讲到的僧伽的弟子，所以显而易见的是这里混入了僧伽传说。然而，值得注意的是灌口神二郎。在元刊本《西游记》里抓获齐天大圣的是这个二郎神，而在明刊本里却是二郎神的狗。另外，表1中没有的是，在戏曲《西游记》中二郎神的狗抓获了猪八戒。看来，这个二郎神与元刊本以后的形成史有关。

二郎神传说亦极其复杂，为使叙述简洁，引用南宋曾敏行著《独醒杂志》卷五中的一节如下：

有方士为言:永康军城外崇德庙,乃祠李太守父子也。太守名冰,秦时人。尝守其地有龙为孽。太守捕之,锁孽龙于离堆之下。有功于蜀,人至今德之,祠祭甚盛。(略)祠之号曰灌口二郎。

蜀即现在的四川,确实曾有一个叫李冰的太守,因治水有功而闻名。另外,在蜀地还有关于治龙的灌口二郎神传说。到宋代,这两个传承混同在一起了。据朱子《朱子语类》载,北宋的徽宗皇帝喜道教,曾封这个二郎神为二郎真君。有趣的是,相传观音也参与了二郎神征服龙的行动。

二郎神与观音

黄芝岗在《中国的水神》中说,龙被二郎神追赶得疲惫不堪,看到一老妇在河边的破房子里煮面,便讨食。老妇端给他吃,面条在龙腹中变为铁链,缚住了龙的心脏。据说那老妇其实是观音的化身。远隔几代之后的京剧《虹桥赠珠》(一题《泗州城》)说,泗州附近虹桥下有一称为水母娘娘的女水怪,她恋慕泗州太守的儿子,把明珠赠送给他。太守闻之大怒,便告之观音,引发了观音与水怪之间的一场大战。最后,观音变为卖面的老妇,水怪不知此情前来吃面,面变成铁链缚住了水怪。

在观音的帮助下征服了龙的二郎神,容易同传说为观音化身的僧伽即泗州大圣混同。这个泗州大圣替代征服了猴怪无支祁的禹,降服了水母。如在元刊本中看到的那样,要从这些传承群中生成出二郎神去山中(而不是在水中)征伐猴怪齐天大圣的故事,至少还需要一个媒介,而我认为这个媒介就是《失妻记》。

如前所述,《失妻记》是猴子抢女人带进深山的故事。那猴子

名叫申阳公，另一个名字是齐天大圣，妹妹是泗州圣母，这显然是接受了僧伽即泗州大圣传说的影响。因为泗州大圣征服的水母远承着无支祁的形象，所以作为猴子的妹妹是合适的。可能在将其定名为泗州圣母的时候，曾被尊崇为泗州大圣的大圣的尊称也就变成申阳公的了。《失妻记》中完全没有二郎神的影子，可见《失妻记》早于元刊本《西游记》。《失妻记》成为直接源流，而在元刊本中使猴子齐天大圣出场，进而二郎神又作为齐天大圣的劲敌出场⑩。

偷桃的东方朔

仅就以上资料来看，元刊本的成立似乎没有受到《诗话》的直接影响。但是，《诗话》中的猴行者虽然既没有抢女人的前科也没有因胡作非为而被压在岩石下的经历，却有因偷桃而被西王母痛责的历史。说到西王母的桃，我们会想到作为汉武帝的宠臣而闻名于世的东方朔和将东方朔视为眼中钉的侏儒巨灵。曾被《艺文类聚》部分引用，后经鲁迅校录收于《古小说钩沉》的佚书《汉武故事》中有如下记述。

> 东郡送一短人，长七寸，衣冠具足。上（武帝）疑其山精，常令在案上行，召东方朔问。朔至，呼短人曰："巨灵，汝何忽叛来，阿母（西王母）还未？"短人不对，因指朔谓上曰："王母种桃，三千年一作子，此儿不良，已三过偷之矣。遂失王母意，故被谪来此。"上大惊，始知朔非世中人。

汉郭宪《洞冥记》卷四中称，巨灵是武帝爱恋的女子，出入于放置在帝身旁的"青珉唾壶"，被东方朔看到后即刻化为青雀飞走了。总之，东方朔因为偷西王母的桃而遭受惩罚的这个古老传承传至宋代时，东方朔为猴行者所取代，而巨灵却存在下来并在元刊本中

复活，雪了千余年之恨[11]。关于在《诗话》里猴行者取代东方朔偷西王母的桃，也完全是因为其它传承的混入（将在第三章4中论述）所至。然而，在《诗话》中没有露面的巨灵突然在元刊本里出现，说明《诗话》与以上各种传承一样，也是促使元刊本形成而不可或缺的媒介。

在元刊本以后的《西游记》故事中，关于因恶作剧而被压在岩石下的齐天大圣即孙悟空的源流，仅捡主要的拈来，就如以上多姿多彩，实在令人感叹成其为源流的民间传承在各地的分布之广泛。另外，耐人寻味的是齐天大圣与孙悟空结合在一起以后，从孙悟空的形象中又独立出来一个齐天大圣，并朝着《齐天大圣》等明代戏曲方向分道扬镳。

毫无疑问，好色的猴子的系谱和因胡作非为而被压在岩石下的猴子的系谱都与孙悟空的诞生相关，但是仅此还不能解释孙悟空作为虔诚的求法者伴随玄奘去西天取经。因此，下节将探讨关于求法的猴子的传承。在此要说明的一点是，孙悟空由花果山山顶的石卵中出生，又通过被压在五行山的岩石下而转生为求法者，这些都因为石头是他的母胎。就是说，胡作非为的孙悟空通过向母胎的回归而获得再生。关于从石头中出生以及再生的主题，拙著《西游记的秘密》第一章《孙悟空的诞生与再生》中有详细论述，请参阅。

注：

① 这是鲁迅在《中国小说的历史变迁》第三讲《唐之传奇文》中的见解。吴晓铃《西游记与罗摩延书》等支持这个观点。

② 做为僧伽传，最早的是李邑的《大唐泗州临淮县普光王寺碑》（《文苑

英华》卷858)，参见后述各种资料及牧田谛亮《中国民俗佛教成立的一过程》。

③　这句话见于《山海经》卷十八。《天问》中也有这个故事，但所述完全不同。

④　许逊，晋代人，字敬之。据《太平广记》卷十四称，他善道术，降服蛟蜃精。俗称许真君。

⑤　据李圣华《观世音菩萨之研究》称，过海观音和紫竹观音为护海神，观音的特殊义务之一是管理大海。

⑥　参见青木文教《西藏》310～311页以及施泰因(Stein)《西藏文化》34页。据施泰因(Stein)称，在西藏传说中，西藏人的祖先是猴子岩石精女。其最初的诸种族称为mi'u，这个词可能来自于汉语的mi-hou(猕猴)。

⑦　黄芝岗《中国的水神》176页。另外，该书的卷首载有一幅“河南黄河附近出土”的“巫支祁像”的照片，该像的后背有铭文为建中元年(1101)。值得注意的是，其耳朵是尖的，并不像猴子。这个巫支祁像表现的是苏轼时代的巫支祁，猴子的水怪形象已经淡薄，是向被僧伽惩治的女水怪转化的过渡形态。

⑧　自女娲以来，有很多神女、龙女、洛神、湘夫人等关于水的女神和女怪的神话传说。参见小林太市郎《女娲与观音》、E·谢费(E. Schafer)《神女》等。

⑨　参见牧田谛亮前述论文276～280页。据该论文称，敦煌出土的《僧伽和尚欲入涅槃说六度经》(斯坦因2754)虽为伪经，但可见僧伽治水传说的影响。

⑩　关于二郎神传说，参见樊绰《二郎神的转变》、容肇祖《二郎神考》、黄之岗《中国的水神》及拙论《民间信仰中的〈封神演义〉》等。

⑪　东方朔与王母桃的故事既然甚至见于敦煌出土的变文资料中，想必在唐代民间已广泛流传。例如《前汉刘家太子传》(伯希和3654)中也包括与这里提到的《汉武故事》相类似的故事，不过，向武帝揭露东方朔过去罪状的不是巨灵，而是西王母自己。

4. 求法的猴

虔诚的猴

从猴子的一般印象来说，抢劫女人的好色的猴和因胡作非为被压在岩石下的猴的故事，无疑是很有意思的。可是不管怎么说，《西游记》里的孙悟空跟着玄奘踏上了西天取经的旅途，这里出现了一个虔诚求法的猴子的形象。这个作为求法者寻求佛法的猴子的故事，自然也应该出现在佛典之中。

在佛典中寻找到孙悟空大闹天宫故事源流的人，是陈寅恪。可是陈寅恪出示的《大庄严经论》和《贤愚经》中的顶生王的故事与猴子完全无关，所以缺乏说服力①。

《师子月佛本生经》

与此相反，内田道夫指出的《佛说师子月佛本生经》②却明显地对孙悟空形象的形成产生了某些影响。其梗概是这样的：叫做婆须蜜多 Vasumitra 的比丘爬到树上学猕猴叫，引来八万四千只金色猕猴，他做出各种变幻逗猕猴们高兴。这婆须蜜多原本叫莲华藏，与国王和长老关系密切，但是由于怠误修行落入阿鼻大地狱。在那里他体尝了诸多苦难，后来又遍历诸多地狱修满八万四千劫，出地狱后又堕入饿鬼之中。在那里他饮融铜嗽热铁丸，又八万四千年后脱离饿鬼，先后转生为牛、骆驼、猪、狗、猕猴，最后因侍奉持戒的比丘即罗汉而获善报转生上天。由于这种因缘，罗汉修行的

时候，有一只猕猴来到罗汉身边，披其坐具为袈裟，如沙门之法袒露右肩，手捧香炉围着他旋转。这时，罗汉为猕猴念三皈依。受过五戒的猕猴十分欢喜，跑到高山上登树舞要而摔死。然而，由于他受过了五戒，得以转生上天，持天花下空泽，侍奉罗汉。就是说这个猕猴即是婆须蜜多的前生形象。所以，他一爬到树上，猕猴们便雀跃而集。后来，婆须蜜多被称为师子月如来。

内田把婆须蜜多的前身莲华藏因破戒坠入地狱受饿鬼之苦、吃铁丸喝融铜经过八万四千年后被救济的因缘故事，与在天宫胡作非为而被压在岩石下的孙悟空结合在一起。的确，在《朴通事谚解》引用的元刊本中，被压制在花果山岩石下的齐天大圣从土地神那里得到的只有铁丸和铜汁，这在明刊本中也是如此。如前所述，《诗话》里没有猴子被压制的场面，但是在孙行者巧遇玄奘一行时的自我介绍中，有“我是花果山紫云洞的八万四千铜头铁额猕猴王”字句。在《诗话》的最后，说猴行者被太宗封为铜筋铁骨大圣，这似乎也与此有关。

总体来说，八万四千这个数字在佛典中经常出现，例如它即是阿育王建立的卒都婆的数字，也是佛陀舍利的数字。因此，大概不能断定《诗话》里的“八万四千”是受到了频出于《佛说师子月佛本生经》里的这个数字的影响。但是，在猕猴吃铁丸、喝铜汁进行苦修这一点上，明显有共同之处。虽然如此，内田说“只要没有发现其它更为恰当的猿的故事，我便敢于断定师子月如来的本生谭便是西游记小说最为直接的母体。”如后面将要讲到的那样，我认为这个结论多少有些勉强。

修行的猴

在大其后，明代李祯著的《剪灯余话》卷一《听经猿记》承继了猴穿袈裟修行的故事，那个猴子名叫袁逊。很显然，这个命名与在1《中国人与猴》中讲到的白猿的化身自称的袁公，以及也称猴子为猢狲有关。《听经猿记》中说，在袁逊成佛二百年后的南宋初年，某家妇女临产时梦见有猿进来，便生下一个脑袋和猿一模一样的男孩。那男孩后来出家，成了名僧。可以说，这承继了《白猿传》等好色的猴的系谱。元代戏曲《龙济山野猿听经》的故事也与此类似，但是那猿有显神通闹天宫的前科，使人觉得是受了元刊本《西游记》的影响。

即便是多次提到的《失妻记》里的齐天大圣，他也不只是抢劫女人，还到红莲寺"听说禅机，讲其佛法"。所以，猴子求佛法修行的故事除了在《佛说师子月佛本生经》中之外，肯定也是更为系统的故事。

善无畏与密教传入

太田辰夫提出关于唐代玄宗朝开元四年(716)来自印度的高僧输婆迦罗Śubhakarasiṁha(637～735)的传说，并进行了解释③。在介绍太田的见解之前，先就这位高僧和当时中国佛教的情况简述如下。

输婆迦罗是音译，汉译名为净师子，但人们更熟悉的名字是善无畏。他出身于东印度乌荼国的王家，出家后在那烂陀学习密教，后来在中亚各地传授密教经典，八十岁高龄时到达长安。善无畏在中国受到玄宗厚遇，曾在长安和洛阳从事密教经典的汉译，其中最为重要的一部是通称为《大日经》的《大毗卢遮那成佛神变加持经》④。这部经典的梵语原典现已失存，据说形成于七世纪前后。

“大日如来这一根本佛是喻为大日(太阳)光的知惠之光,赐众生以慈悲,讲救济。因此显种种佛身,进行种种说法,托真言(如来的秘密语言)和印契(结手为印的象征)以及曼陀罗(诸佛诸尊的系统形象图式)等事象,示种种展开心迹的真相,宏扬如来悟道和众生救济为一体。”⑤总之,密教以“符合长安豪华的贵族文化的曼陀罗绘画和诸尊的形象及其严肃的仪式,加之那些令人瞠目的佛器、法具类的庄严”⑥,使盛唐吸引了玄宗朝野的人心。这种佛教适合于喜欢隐秘性道教的玄宗。

管理经典的猴

太田注意到了记录有善无畏从印度带来并翻译出《大日经》经过的《大日经序》⑦。《大日经序》这样写道:

> 昔北天竺国界内有一小国、号为勃噜罗、其国城北有大石山、壁立千云、悬崖万丈。於其半腹、有藏秘法之窟、每年七月即有众圣集中、复有数千猿猴持经出晒、既当晴朗、仿佛见之。将升无阶、似观云雁。属暴风忽至、乃吹一梵夹下来。时采樵人辄遂收得、睹此奇特、便即奉献於王。王既受之、得未曾有。至其日暮、有大猿来索此经、斯须未还、乃欲殒身自害。善巧方便、殷勤再三、云、经夹即还、但欲求写。见王词恳、遂许通融、云、且为向前受摄、三日即来却取。王乃分众缮写、及限却还。王唯太子相传其本、不流于外。近有中天大瑜伽阿阇梨、远涉山河、寻求秘宝。时王睹阇梨有异、欣然传授此经。……

太田作了如上引用之后,说:“大概玄奘取经的故事与此结合到一起,并产生了让猴子作向导的想法。南宋刘克庄有‘取经烦猴行者’诗句⑧,而为什么必须要烦猴子,其理由,这个《序》是能够说

明的。”⑨

然而，读过太田引用的这个《大日经序》，能够理解的只是猴子作为经典管理者的作用和善无畏与猴子之间具有很深的因缘，而关于猴子作为取经僧向导的作用以及猴子在取经途中接连遇到的困难却没得到详尽的说明。当然，关于善无畏，正如太田指出的那样，这位高僧的各种传说与《诗话》的形成密切相关，对此将在第二章1《三藏法师》中再作介绍。现在，让我们先看一下猴子作为取经僧向导的作用。

千手千眼观音的猴弟子

关于这一点，矶部彰基于玄奘—观音—大猕猴—护法神的观点，提出了有趣的新说⑩。即通过朱景玄的《唐朝名画录》，可知在与玄奘有着密切关系的大慈恩寺曾有一幅尉迟乙僧笔下的大悲观音像⑪，而在大悲观音即千手千眼观音的二十八部众中有大猕猴毕婆伽罗⑫，这说明具有行者的护法性作用，并且“在密教盛行的唐代，作为密教系统护法者的‘猕猴’已经相当程度地进入了中国社会⑬。”

据矶部氏的观点，暂且不说千手千眼观音与猕猴之间的密切关系，以千手千眼观音为媒介的玄奘与猕猴之间的结合也并没有得到充分的说明。我现在也没有发现能够超越矶部观点的资料，在这里让我们换一个角度，从目连救母的故事来看一下在取经途中接连遇到困难的猴子。

目连救母的故事

目连是释迦十大弟子之一的名字，梵语为（Mahā-）

Maudgalyāyana,汉字音译写作(大)目犍连、目乾连等,一般简称为目连。这个目连的母亲死后坠入地狱,受尽了各种折磨。目连为救母遍历地狱,但最终没能救出来。于是,释迦对他说,七月十五供百味五果是救你母亲的唯一方法。目连照此行事,果然救出了母亲。这就是盂兰盆会的开端。……

这个目连救母的故事早见于《盂兰盆经》,四世纪晋代出现了竺法护 Dharmarakṣa 翻译的汉文译本[14]。后来,可能因为这个故事与颂扬孝敬父母的儒家教诲一致,而非常受中国人的欢迎。进而这个故事也出现了各种各样的变体,其中《大目乾连冥间救母变文》简称《目连变文》最为引人注目。

所谓变文,是斯坦因及伯希和于二十世纪初在敦煌千佛洞(莫高窟)发现的大量的所谓敦煌文书中的俗文学资料。本来,将高深莫测的佛典内容简明易懂地传授给平民百姓是极其困难的,然而到唐代,出现了俗讲僧,他们通俗地讲释佛典深受人们的欢迎。后来,在俗讲僧们之间出现了称为变相图(简称"变相"或"变")的人,他们把佛典和佛教故事按情节绘制成连环画性的壁画和画卷,然后一边向听众展示一边进行解画。"解画"时,每逢情节转换,都配有一组道白性的散文说明和韵文歌,在敦煌千佛洞中这种特殊的韵、散合成的佛教俗文学抄本被大量发现,一般称之为变文。

从起源上来说,变文资料当然大多基于佛典和佛教故事,但是其中也有很多完全与佛教无关。这是因为,俗讲僧成了所谓的演员,为迎合民众的喜好而脱离了本来的目的。进入宋代以后,这种倾向构成了称为"说话"的说唱艺术的直接母体。

关于《目连变文》,仅现存的抄本就多达十种以上,主要藏于大英博物馆、巴黎国立图书馆等处。其中,大英博物馆所藏,标有斯

二六一四号的《大目乾连冥间救母变文并图一卷并序》最接近其原形[15]。尤其是这部抄本的卷末有“贞明柒(七)年辛巳岁(921)四月十六日净土寺学郎薛交俊(不见“交”字,大概是“安”字的独创俗字)写”字句,从明确地记载着抄写的时间、地点和人物来看,可知这是唐灭亡(907)后五代梁时期的。不过,故事的内容肯定依据晋代汉译本《盂兰盆经》才形成了唐代的东西。故事如下:

佛陀的弟子目连,在俗世称罗卜。在他去外国行商期间,母亲怠误佛事并对回来的儿子说谎,因此死后坠入阿鼻地狱。三年服丧期满后,目连出家,坐禅修行得神功自如。去天宫寻父,又忽一转念入地狱找母。过奈河(来自“地狱”之意的奈落,在唐代俗称三途河)、经刀山剑树地狱,又通过铜柱铁床地狱,后来终于在阿鼻地狱得以与受刑中的母亲相见,因情景十分悲惨,便飞奔向世尊求救。母亲虽然摆脱了地狱的辛酸,然而却又落入饿鬼之道。目连为母亲赴王舍城,乞食送给母亲,可是饭和水一进入口中却变成火。结果遵照世尊所言,于七月十五日举办盂兰盆,母亲才得食果腹,但又转生成了黑狗。目连依据世尊的教诲,在王舍城发现了变为黑狗的母亲,并在佛塔前跳读大乘经典,忏悔念戒,母亲终于恢复为人。如此,母亲的罪孽消失,目连和母亲一起抵达西方净土。

坏蛋小说

贯通这个故事整体的、具有浓重色彩的佛教性内容自不待言,主人公目连不断地克服接踵而来的苦难、最后达到至福这个故事结构亦很有意思。即故事如佛珠,以苦难为核心的故事可以无止境地串下去。因此,整个故事变成了缺乏完结性的遍历故事。在结构上,与十六世纪产生于西班牙的“坏蛋小说(picaresque novel)”

性质完全相同。

我很早就注意到《目连变文》与《诗话》以后的《西游记》故事一致的这种坏蛋小说性结构，并认为《目连变文》可能对《诗话》的形成有很大影响[16]。当然，不能仅以结构上的共同点来论《诗话》的形成。因为在《目连变文》中猴子完全没有露面，也没有发现目连是猴子化身的根据。

目连是猴的转世？

然而，最近我在变文资料中发现了旨在记述目连是猕猴化身的资料。那是巴黎国立图书馆所藏、标有伯希和二一八七号之二的《四兽因缘》[17]。故事内容如下：

很早很早以前，有一个国家叫迦尸。人民安居乐业，五谷丰登，四序和协，从无灾疫。国王说："因我的福分，我的国家才如此和平。"王妃说："不对，是因为我的福分。"太子说："不对，是因为我的福分。"三人互不相让，国王便请教周游的仙人。仙人答曰："不是因为你们。山中有迦毗罗鸟、兔子、猕猴和象。他们结兄弟之缘，重恩义，互尊敬。是因为他们的福分。"国王到山中一看，果然如此，而且全国人民全都知道。那么，这四种动物是如何知晓秩序的呢？原来他们来到一棵树下，各自讲述第一次来这里时这棵树的大小，并判断各自的年龄，由此按长幼排出顺序，即鸟、兔子、猕猴、象的顺序。此后，他们寿终时都转世到了天上。当时如来说，那时的鸟正是我，而兔子是舍利，猕猴是大目乾连，而白象是阿难陁。……

实际上，这个故事在玄奘的《大唐西域记》卷七中也有简单的介绍，但其中没有兔子，也没写猕猴转生为目连。玄奘所依据的是

印度的《本生谭》,被前面提到的竺法护译为汉语的《生经》[18]。在《生经》中,出现的动物是鹧鸪鸟、猴子和象,象转生为目连。后来,这个故事中有增加一个兔子,共为四兽,而目连变成了猴子的转生形态。在印度的克什米尔地区,有以四兽为主题的版画[19]。总之,在题为《四兽因缘》的变文中,明确记载着目连是猕猴的转世。不愧为民众喜爱的变文,真是情趣盎然。

《诗话》的作者,或者我们不知道的成为《诗话》母体的《西游记》故事(当然现在不存在,以前是否存在也不可而知)的作者,通过将目连与其前身的猕猴叠合在一起的方式,把盛行于晚唐时期的《目连变文》看成了猴子受难故事。太田指出的《大日经序》可以说明猴子是经典的管理者,而矶部的观点则可以说明作为千手千眼观音弟子的猴具有行者的护法作用。然而,关于取经途中的猴子连续遭遇苦难这一点,仅凭以上两位的观点却不能得到透彻的说明。如果曾经是猕猴的目连为救母而遍历地狱,那么这个问题是可以得到解决的。说起来,除《四兽因缘》之外,我也没有发现称目连的前身为猕猴的资料,因此关于这一点尚有必要进一步挖掘。

变文的影响

作为变文资料,此外还有《降魔变文》。如郑振铎指出的那样,其中舍利弗和六师外道比试神通的场面,对《诗话》以后的《西游记》故事中神通广大的猴行者或孙悟空降服妖魔的种种情节具有不容置疑的影响[20]。

如志村良治指出,变文的写作手法给予《诗话》深刻的影响[21]。在此仅举一个语法方面的例子,例如《诗话》的篇次《行程遇猴行者处第二》、《入王母池之处第十一》等等,有很多带"……处"的。在

变文中，在从道白的散文部分向唱腔的韵文部分过度时，也固定使用“……处”。以前面提到的《目连变文》为例，例如《问阿娘消息处》、《母子相见处》等，在转向唱腔时几乎都出现这个“……处”。“处”是“场面”的意思，而不是“场所”，我认为《诗话》也与变文中的用法基本相同。有意思的是，连变文中的这种特殊的语法也被《诗话》所继承了。

香山寺的千手千眼观音

在此，我们再回到矶部提到的千手千眼观音与猴的关系上来，或许这也能从俗文学资料中找到些因缘。在《诗话》的《入香山寺（这里没有“处”）第四》里，说到一行人来到香山，这里“是千手千眼菩萨之地，又是文殊菩萨修行之所。举头见一寺额，额号‘香山之寺’。”在这关于香山的俗文学中，似乎也有猴子出场。

据泽田瑞穗说，有一部《香山宝卷》[22]，写到须弥山以西有一兴林国，国王的三女妙善为菩萨的化身，长大后欲出家修行，因激怒父王而被幽禁，后来因显现各种奇迹而被处刑。到冥府后，她因解脱罪人而还魂于人世。在香山乘虎，以猴和鸟为友修行九年，终于成为观世音菩萨。后来为救父王于疾病而化为仙人，赐予手和眼睛，使一族都得归净土。

这是一个解释观音具有千手千眼相貌由来的故事。那么所谓宝卷是什么，作者又是谁呢？

前面讲到的变文，至唐代末期已经灭迹。到宋代，由直接继承了俗讲僧传统的说书人表演的说唱艺术即“说话”开始在大都市的“瓦子”走红。“说话”中的“说经”、“谈经”讲的几乎是与前代“俗讲”相同的佛教内容，然而这个传统经过宋元到明代，创造出了一

个称为“宝卷”的崭新风格。

然而，这部《香山宝卷》虽然冠以“宝卷”这个明初以后的名称，却相传为宋代晋明禅师所作。原题为《菩萨本行经简集》或《观世音菩萨本行经》，由于故事的内容是香山寺观音由来记，才在明代以后被简称为《香山宝卷》的[23]。

这部《香山宝卷》中值得关注的一点，是在香山寺修行中的千手千眼观音“以猴和鸟为友”。如矶部指出，在经典中，可见早在唐代就有作为千手千眼观音二十八部众之一的大猕猴，名叫婆伽罗王。然而，这种经典中的记述如果没有被普及到俗文学的水平，大概就不可能具有创造出新故事的力量。

遗憾的是，不知晋明禅师是宋代何时的人物。然而，从《诗话》里明确记载的千手千眼菩萨与香山寺的关系来看，不能低估这部通称为《香山宝卷》的影响。

值得一提的是，明代以后的宝卷丰富多彩，仅作为前述《目连变文》直接系谱的《目连宝卷》就有多种[24]。另外还有《销释真空宝卷》，如太田辰夫已详细介绍的那样[25]，它是了解元刊本《西游记》情况的重要线索之一。不过，它只列举了取经途中经过的地名和阻挡一行人前进的妖魔的名字，而从中无法了解到孙行者的出身，因而本书不予提及。

关于孙悟空的姓名

如表1所示，提到元刊本《西游记》，我们便想到在《朴通事谚解》引用的元刊本里初次出现我们的主人公孙吾空这个名字（参照图6）。在《诗话》中仅仅是一个猴行者，而在元刊本中自称齐天大圣而胡作非为的猴子被压在花果山下，被玄奘救出后受法名吾空，

俗称孙行者。然而，一般认为吾空这个名字是《朴通事谚解》中的错字，元刊本应是悟空[26]。

图6　《朴通事谚解》书影（在左页第8行上方有“吾空”二字）

那么，为什么必须是孙悟空呢？如表2所示，猴子的异称有胡孙（猢狲）、王孙等。孙字不仅作为姓是司空见惯的，而且也使人联想到猴子，所以孙姓这个选择的确是恰当的。

问题在于悟空这个名字。太田着眼于悟空的“空”字，引用玄奘汉译的《般若心经》中“色即是空，空即是色”字句，解释说可能是为了惩戒其好色而命的名字。当然，《般若心经》里的“色”并非好色的“色”，但容易与中国固有的“色”义混同[27]。

对此，矶部提出的观点是，在唐玄宗时代有一位实际上曾去西天取经的僧人，名为悟空。把这个名字“作为法名授予孙行者，是

附和他多年随从并帮助三藏法师去西天取经所发挥的作用的"[28]。这是有卓见的观点。悟空传见于《宋高僧传》卷三《唐上都章敬寺悟空传》[29]。据此所言,悟空俗姓车,俗名奉朝,为北魏(386~534)统治者拓跋氏的后裔。他曾作为官使跟随张韬光赴印度,于天宝十二载(753)抵达。由于患重病,在唐使回国后仍留在当地,后来在当地出家,称为达摩驮都(Dharmadhātu,汉译法界)。其后巡历印度各地,在中亚的于阗国、龟兹国等地请人汉译其携带的佛典,并于贞元五年(789)回到长安。翌年,依帝命正式皈依佛门,称悟空,住在章敬寺。入寂年不详。

由此看来,僧人悟空并非为取经去的印度,而是在印度出家,回国时带回了经典,但是把他看作取经僧大概也无妨。然而更为引人注目的是,《宋高僧传》中说僧人悟空在觀货罗国遇到暴风雨时曾经请龙来平息风暴。这一点,大概也被认为是与显现奇迹的取经猴的名字相符的了。

然而,僧人悟空是玄宗时代的人,这一点也很重要。前面已经讲过,把重要的密教经典《大日经》带到中国并进行汉译的善无畏也是玄宗时代的人。另外,《诗话》虽然取材于唐代第二代皇帝太宗(627~649在位)时代的玄奘西天取经,但却作为明皇即玄宗(712~756在位)时代的故事来展开的[30]。从这一点上看,亦可知关于善无畏的各种传说与玄奘混淆了,详细情况将在第三章1《三藏法师》中叙述。僧人悟空亦是玄宗时代的人物,我认为这一点对于研究初期《西游记》故事的形成是一个启示。

各种各样的猴子故事

我们以《求法的猴》为题从各种角度进行了探讨,但是在孙悟

空诞生的问题上，以上举出的佛教故事却十分复杂地交织在一起。以上没提到的佛教故事也不容乎视，例如玄奘《大唐西域记》中的《猕猴献蜜》故事[31]等。总之，包括《好色的猴》、《被压制的猴》等各种传说在内，都不能断言其中特定的一个是"西游记小说的最直接的母体"[32]。以往的研究存在一种倾向，即自鲁迅以来总喜欢把某一个特定的传说断定为"直接母体"。这种做法容易否定传说特有的、富于活力的流动性。所以，我认为以上例举的各种传说对孙悟空形象的形成都或多或少地起着作用。不仅如此，将在第四章以及第五章讲到的地理因素和印度的《罗摩衍那》(或译为《腊玛延那》)传说也不可忽视。可是现在，我们要离开猴子，去孙悟空的周边看一看。

注：

① 陈寅恪的《西游记玄奘弟子故事之演变》引用《贤愚经》(《大正新修大藏经》[以下略为大正]No.202)卷十三《顶生王缘品》第六十四，将此作为顶生王闹天宫的故事，并说，"印度猿猴之故事虽多，猿猴而闹天则未之闻。支那亦有猿猴故事，然以吾国昔时社会心理、君臣之伦、神兽之界，分别至严，若绝无依藉，恐未必能联想及之。此西游记孙行者大闹天宫故事之起原也。"我认为，这是相当牵强附会之说。

② 参见内田道夫《关于西游记的成立》。这部经典为大正 No.176。

③ 太田辰夫《〈大唐三藏取经诗话〉考》。

④ 大正 No.848。

⑤ 《亚洲佛教史》中国编Ⅰ，296 页。

⑥ 同上，294 页。

⑦ 相传为崔牧于开元十六年(728)所撰。崔牧，不详。有人说这个序是伪作，但传灯大法师位圆行于日本承和六年(839)请来的法门道具中有《大

日经序》(参见大正 No.2164《灵严寺和尚请来法门道具目录》),因此确为八~九世纪之作。参见太田前述论文 155 页。

⑧ 刘克庄(1187~1269)为南宋诗人,福建省蒲田人。其《后村先生大全集》卷四十三所收《释老六言十首》之四有"取经烦猴行者"诗句,卷二十四《揽镜六言三首》之一有"貌丑似猴行者"诗句。详见第四章 3。

⑨ 太田前述论文 156 页。

⑩ 矶部彰《〈元本西游记〉中孙行者的形成》。

⑪ 矶部引用《唐朝名画录》的"乙僧今慈恩寺塔前功德,又凹凸花面中间千手眼大悲精妙之状不可名焉……",《太平广记》卷二一一中亦有几乎与此相同的记载(出自《唐画断》)。另外,北宋徽宗敕编的《宣和画谱》卷一中也可见"乙僧尝于慈恩寺(津逮秘书本误为慈惠寺)塔前画千手眼降魔像……"。另参见小林太市郎《唐代的大悲观音》。

⑫ 作为千手千眼观音眷属的二十八部众的形象,在善无畏译《千手观音造次第法仪轨》(大正 No.1068)中有所描述,但这与后世流传的形象不尽相同。《白宝抄》(大正·图像部卷十)的《千手观音法杂集》下《二十八部众事》针对二十部众之一的毕婆伽罗王,称"毕者广也。大也。婆伽罗者亦云摩伽罗。此云猕猴"。基于此,矶部将毕婆伽罗王视为大猕猴(《千手观音造次第法仪轨》中只有"左手把刀,右手安腰"字句)。然而,尽管同为二十八部众之一的摩睺罗迦王是蛇神,但据佐和隆研编《密教辞典》"摩睺罗迦"条称,兴福寺所藏将之混同于毕婆伽罗王。因此,矶部说"可以认为,玄奘在慈恩寺时,乙僧的千手像已经被画出来了。其画中绘有千手的眷属"大猕猴",可能它随玄奘的声望一起为都市人所知"(前述论文 108 页),看来这个判断有些为时过早。矶部同时还很重视《觉禅钞》(大正·图像部卷四、五)卷三《药师法》中的记载,该记载称药师十二神将之一的安底罗大将是"申位甲申将军,猴头人身,持刀"。然而,这在经典仪轨来看也有异同,处于申位的是摩虎罗大将,而安底罗大将在方位上,一般属于卯位。矶部的见解虽不失为一种启示,但资料均为在我国流传的图像,究竟在多大程度上与中国唐代的图像相通,这里还存

在若干问题(以下参见图 5)。

⑬　矶部前述论文 109 页。

⑭　大正 No.685。相关的经典还有数种,在此不一一例举。说起来,这部经典的梵语原典及其它语言的译本现在均不存在,只有"汉译"流传,这是问题所在。详见岩本裕《遍历地狱的文学》。

⑮　经人矢义高翻译的日文本收入《中国古典文学大系》60《佛教文学集》(1975 年,平凡社出版)。

⑯　拙著《中国人的思考方式》I ~ 2《〈西游记〉与恶者小说》24 ~ 27 页。

⑰　收于前述《敦煌变文集》855 ~ 857 页。

⑱　大正 No.154。另外,该故事的日文译本以《虾蛄前生物语》为题收于藤田宏达译《生经全集》1。

⑲　参见拙著《三藏法师》四—6《动物们的故事》。

⑳　参见郑振铎前述著作 229 页。另外,陈寅恪在其《须达起精舍因缘曲跋》中暗示,见于《增一阿含经》(大正 No.125)的目连与舍利弗之间的比神通可能对《西游记》有所影响。另参见拙论《〈西游记〉》与〈三藏法师传〉》。

㉑　志村良治《大唐三藏取经诗话译注》67 ~ 68,74 ~ 75 页。

㉒　泽田瑞穗《增补·宝卷之研究》第二部《宝卷提要》126 ~ 127 页。十六世纪的西班牙旅行家、传教士冈萨雷斯·德·门多萨在其《支那大王国志》(1585 年。中译本《中华大帝国史》何高泽译,中华书局,1998——责编注)中介绍了千手千眼观音,之后又准确地介绍了这部《香山宝卷》的梗概(日文译本 98 ~ 105 页)。另外,关于《香山宝卷》中的妙善传说,参见 C. Dudbridge, *The Legend of Miaoshan*。

㉓　同上 25、271 ~ 274 页。

㉔　同上 123 ~ 125 页。参见泽田瑞穗《地狱变》四《地狱与目连》138 ~ 139 页。

㉕　太田辰夫《〈销释真空宝卷〉中的〈西游记〉故事》。

㉖　太田辰夫《朴通事谚解所引西游记考》11 页。

㉗ 同上。

㉘ 矶部彰前述论文 118 页。

㉙ 大正 No.2061。722 页。另参见冯承均《历代求法翻经录》90～92 页、长译和俊《关于释悟空入竺》等。

㉚ 仅见于《诗话》结尾处的一行字："太宗后封猴行者为铜筋铁骨大圣"（参照图 27），"这可能是后人追记的"（太田辰夫《〈大唐三藏取经诗话〉考》141 页）。

㉛ 在《大唐西域记》卷四秣菟罗国及卷七吠舍釐国中见猕猴向如来献蜜的故事。参见水谷真成译《大唐西域记》147、230 页注。描绘这个猕猴献蜜故事的浮雕，例如圣地第一塔北门上的图见于《亚洲佛教史》印度编Ⅳ 219 页。另外，《续高僧传》（大正 No.2060）卷四玄奘传称，在菟罗国北的石窟里，有"猕猴堕坑处、四佛经行处、贤圣依住处"，可以说这也是暗示玄奘与猕猴之间关系的资料之一。

《西游漫记》人民美术出版社

㉜ 内田道夫前述论文 42 页。

第三章　孙悟空的周边

1. 三藏法师

玄奘的虚与实

不管怎么说，小说《西游记》的引人入胜之处在于孙悟空的活跃形象，当然这是以三藏法师赴西天取经这一史实为主线的。经常有人说，小说中的玄藏性情懦弱，行为常常不符合艰难旅途中领导者的身份。这大概与现实中的玄奘的性格及行为相距千里之遥。不仅如此，《诗话》里出场的玄奘还经常口吐一些妖言，令人难以想象是出自高杰的取经僧之口。而在戏曲《西游记》和明刊本中，玄奘的生平又极具神秘色彩。现在，我们先就现实中的玄奘作一个粗略的简述。

玄奘的事迹

玄奘俗姓陈，名祎，河南省陈留（开封附近）人氏。隋文帝仁寿二年（602）生。与祖父康一样，父亲陈惠亦是才学出众并有高德的人，因感叹隋末政治之衰微而隐居。他有三子一女，玄奘排行其三。二子即玄奘的二哥素早年出家，三弟幼时英明，具圣者风范，伴其住入洛阳净土寺。隋灭唐兴，武德五年（622），玄奘二十岁时

在成都受具足戒。

当时传到中国的佛典并不齐全，因此玄奘想到印度研究原典。可是，因为当时没有完备的边境政策而没得到朝廷的许可，无奈偷偷起程赴西天取经。时为太宗贞观三年(629)八月，玄奘28岁①。

图7 玄奘法师像(中国西安市郊外兴教寺藏)

如卷首地图(2)所示，其旅程遍及中亚全域，十分壮观，身陷险境也绝非一次。关于旅途中的情况，将在第四章《〈西游记〉的地理学》中作部分涉及，这里先讲一下贞观十九年(645)正月玄奘回国后的情况。

犯国禁出国的玄奘，却在朝野上下一片欢呼声中回国。拜谒太宗，接受圣旨开始译经。至高宗麟德元年(664)入寂时，他完成了多达一千三百三十五卷的经典汉译，可谓创立了丰功伟绩。

不仅从事译经，前面提到的《大唐西域记》是他回国后仅一年多完成的稀有的地理志。不过，那是辩机根据玄奘提供的资料执笔的。这部空前绝后的地理志大体上沿着玄奘的旅程详细记述了各地的地理环境、民族、语言、风俗、物产和传说等，对足迹不及之

处则依据了传闻。该书在欧洲很早就出现了由斯坦尼斯拉斯·朱利昂翻译的法文本和塞缪尔·皮尔翻译的英文本，它与十三世纪马可·波罗的《东方见闻录》一样，对于二十世纪初中亚的探险家来说是不可缺少的必携书。该书的日文版本亦有多种，其中由水谷真成翻译的较多见。

玄奘的传记

在玄奘入寂之后，又有很多传记问世，其中最著名的是惠立和彦悰著的《大唐大慈恩寺三藏法师传》（简称《慈恩传》）十卷，上有垂拱四年（688）作的序②。与地志《大唐西域记》相反，这部《慈恩传》还触及到了玄奘在旅行中遇到的很多困难，具有旅行记的妙趣。由于是玄奘入寂二十四年后问世的著作，其中已出现把伟大的取经僧的事迹神秘化的色彩。例如，其中加入了很逼真的描写：玄奘的母亲在生他时，梦见玄奘着白衣西行，问他“今欲何去”。答曰“为求法故去”。到唐灭亡后的五代，在属有后蜀明德二年（935）日期的冥详著《大唐故三藏玄奘法师行状》③也是很有影响的传记。

玄奘的神秘化

说到神秘化，《太平广记》卷九十二中的记述已距史实甚远。其中，将玄奘的出国向前推至太宗前的唐初代皇帝高祖武德年间（618～626），并说玄奘在罽宾国（在《大唐西域记》中为迦湿弥罗国）险恶的山道上遭难时，从一老僧处获得心经。另外，还出现了著名的摩顶松故事。故事说玄奘起程赴印度时，在灵严寺的庭院里抚摸着松枝，说“吾西去求佛教，汝可西长。若吾归，即却东回，

使吾弟子知之。”枝年年西指约长数丈，一年忽东迴。玄奘果回来了。至今众谓此松为摩顶松④。摩顶即授戒时扶摸弟子的头顶。因此，摩顶松即受戒的松树之意。

这个故事还见于晚唐昭宗(889～904年在位)时代诗人李洞的诗中，这是一首五言律诗，名为《送云卿上人游安南》(在《三体诗》中，题为《送僧还南海》)：

春往海南边，秋闻半夜蝉。鲸吞洗钵水，犀触点灯船。
岛屿分诸国，星河共一天。长安却回日，松偃旧房前。

此外，李洞还有一些写玄奘传说的诗和咏求法猴子的诗，可见唐末玄奘传说之一端。

玄奘形象的跌落

说起来，玄奘作为伟大的高僧被如此神秘化⑤，当然是可以理解的，但是在《诗话》的《入王母池之处第十一》出现的玄奘却出乎意料地背弃了神秘的高僧形象。那里说一行人在王母池旁看到蟠桃树，玄奘怂恿猴行者说：“何不去偷一颗”。猴行者曾因偷十个蟠桃而被西王母捉住受到惩罚，所以不肯去。何况还有土地神看护，无路可去偷取。于是玄奘说：“你神通广大，去必无妨。”这时，蟠桃成熟，滴溜溜的一下子落到池中。玄奘又说：“可去寻取来吃”。

实际上，这个故事作为植物怪异谭也很有意思。桃落在池中变成婴儿，又变成乳枣，最后变成人参，关于这一点将在第三章4《桃与人参果》中详述。现在请读者注意的一点，是玄奘这位高僧一个劲地怂恿连猴行者都不愿意去做的偷桃贼。但在明刊本《西游记》中，玄奘因严厉地斥责了偷人参果(参照第三章4)的孙悟空和猪八戒，而恢复了作为高僧应有的形象。

关于这一点，鲁迅曾经解释说，因为《西游记》的作者是士大夫即有学问的人，而《诗话》的作者是市井人即庶民。就是说，因为是市井人，所以既使是玄奘偷了桃子也不避讳地写了出来；而从士大夫的立场来看，应该隐藏那种不光彩的事，所以嫁罪于孙悟空⑥。如果史实上真有玄奘偷桃子的事实，鲁迅的这个解释是可以的，但是事实并不存在，所以不能成为对这段《诗话》的解释。

众多的三藏法师

解决了这个难题的是太田辰夫。下面介绍一下太田的观点⑦。

玄奘以三藏法师这一称呼而闻名。所谓三藏，是授与在佛教方面通晓经、律、论三藏高僧的称号。在唐代，被授与三藏称号的著名高僧除玄奘之外，具有代表性的还有义净(635～713)、金刚智(印度人。梵语名 Vajrabodhi，亦称大弘教三藏)(662?　～741?)、善无畏(印度人。梵语名Śubhakarasiṁha)(637～735)和不空(锡兰人。梵语名 Amoghavajra)(705～774?)等。然而在后世，被大书而特书的只有玄奘一人。因此，如果只提三藏法师或唐三藏的话，便只是指玄奘了。唐朝末期的文宗(827～840 在位)修缮玄奘的菩提寺即兴教寺的佛塔时，命名该塔为“唐三藏塔”，这四个字至今仍清晰可见。也正是从那时开始，传承出现混淆。

如在第二章 4《求法的猴》中所述，《诗话》虽然取材于太宗时代玄奘的西天取经，却作为玄宗时代的故事而展开。另外，亦如前所述，同被称为三藏的善无畏也是在玄宗时代带来《大日经》的高僧。有些记载说，这位善无畏是酗酒贪食、言行粗野之徒。

贪吃的善无畏三藏

据《宋高僧传》卷二《唐洛京圣善寺善无畏传》记载，寓居西明寺道宣律师之处的善无畏因行为粗野而讨道宣讨厌。据说一天夜晚，善无畏见道宣捉虱子扔在地上，便连声呼叫律师弄死了佛子。由此道宣才知道他是菩萨身。关于他“粗野的行为”，《太平广记》卷九十二引郑綮《开天传信记》载，“三藏饮酒食肉，言行粗易。往往乘醉酒宣竞，秽污绱席，宣律颇不能甘之。”

说到呕吐，在假托苏东坡之作的笑话集《艾子杂说》[8]中，有下面一段故事。

> 艾子好饮，少醒日。门生相与谋曰：此不可谏止，唯以险事休之，宜可诚。一日，大饮而哕，门人密抽彘肠子致哕中，持以示曰：凡人具五脏方能活，今公因饮而出一脏，止四脏矣。何以生耶？艾子熟视而笑曰：唐三藏犹可活，况有四耶。

艾子为虚构的人物，因此这个笑话亦无需考证。说起来，是一个把同音字内脏的脏和唐三藏的藏（现代音为 Zàng）扯在一起的无稽之谈。可是，从前面引用的《开天传信记》里的故事来看，这里说的唐三藏显然是指善无畏。并且，如太田指出的那样，因为无畏与无胃同音（现代音为 Wú-Wèi，在宋代亦几乎同音），所以也可以连想到“食量之大，近似于无胃”[9]。

在宋代，见于《艾子杂说》的这个故事似乎很受大众欢迎，甚至出现在行酒令之中。元代曹绍编的《安雅堂酒令》（北京图书馆藏明钞本残卷重编本《说郛》卷五十六）中，有托附于历史上百名著名人物的行酒令，其中第三十八是《艾子杂说》的这个故事。在“艾子哕藏（藏＝脏[10]）三十八”之下解释说：“艾子醉后哕，门人置猪藏。本意欲何之，乃譬唐三藏。”此后又写着“得令者作吐，而不与饮。

但打一好诨诨，不好者罚一杯。”这该是多么有趣。

两个唐三藏

如此，本来关于善无畏的故事，经过善无畏三藏→唐三藏→玄奘三藏这样的变化，不知何时变成玄奘的故事了。嗜酒贪食的善无畏形象甚至潜入《诗话》之中，于是便发展为：玄奘想吃西王母的桃子，便再三唆使猴行者去偷。

《诗话》的《入竺国度海之处第十五》中写着玄奘一行入天竺，在福仙寺被授与经典的事。这个福仙寺，是与善无畏翻译的《大日经》密教因缘很深的寺院，但与玄奘没有关系。

作为《诗话》的特点，太田辰夫举出以下四点。（一）玄奘被作为玄宗时代的人。（二）取经借助了猴行者的力量。（三）被当成了贪吃的人。（四）在福仙寺被授与了经文。而这四个特点“均可认为是以善无畏为契机产生并转化的。”“在民间俗传中，玄奘与善无畏混同的可能性不是不可以想象的。第一，同有三藏这个称呼。第二，都从印度带来经典。第三，两人都曾在长安西明寺逗留过。第四，两人都从事过经典的翻译。具备如此条件，既使被混同亦不足为奇。总之，玄奘由于与善无畏混同，才得以与明皇（玄宗）之间也发生了关系，形成了《诗话》中所见到的取经故事[11]。”——如果在太田这个解释上再加入第二章4《求法的猴子》中所述的密教成份，我想关于《诗话》的特质，亦或《诗话》中玄奘的各种矛盾便能大体上得到圆满的说明。

江流和尚说话

表4 江流和尚说话之比较

	史实	戏曲	清刊百回本
父	陈慧	陈萼(字光蕊)	陈萼(字光蕊。蕊为蕊的俗字)
母	洛州长史钦之女	大将殷开山之女	宰相殷开山之女,名温娇。
父亲遇难		父母随王安赴任地途中,父亲及王安被船头刘洪杀害。	父母在书生伴同下赴任地途中,父亲及书生被船头刘洪和李彪杀害。
母亲生产		刘洪以母为妻,成为其父,赴任地。母亲生下一男孩。	同左
江流		母亲恐男孩被刘洪杀害,故咬破男孩手指,用其血写下出生年月日,装入胭脂盒中顺河漂走。	母亲恐男孩被刘洪杀害,故咬破手指,用血写下父母名字,并咬掉孩子左脚小脚指后,将男孩绑在木板上顺水冲走。
漂抵地点		男孩顺水漂流到金山寺,被渔夫救起,后被丹霞禅师收养。	男孩顺水漂流到金山寺,被法明和尚救起抚养。
法名		十八岁时被授予法名玄奘。	被救起时,起乳名江流。十八岁时,被授予法名玄奘。
团圆		与母亲重逢。刘洪因恶行败露被处死。因龙王相助,父亲再生。	同左
结尾			母亲耻于对父亲不贞而自杀。

关于《西游记》故事中玄奘其人，除《诗话》中说玄奘曾两次赴西天取经并失败之外（参见第三章3《沙悟净……》），元刊本中也没有触及玄奘的出生和以前的经历。但是，在戏曲《西游记》第一～四出（幕）和清刊百回本的第九回以及明刊本的一部分中，有与史实毫无共同之处的关于玄奘身世的描写。一般称之为江流和尚说话，在此制成表4以示比较。

从书志学角度论述明刊本诸正本时，这江流和尚说话是重要依据之一，对此很多学者已有所论及[12]。其中，我认为泽田瑞穗的论述[13]最为详尽，因此主要依据泽田的观点介绍如下。

南宋周密著《齐东野语》卷八中有这样一个故事：有一名为吴季谦的官吏，捉到一贼人审问。贼人招认说，他以前曾在江上杀死过一个当官的，并想强占其美貌的妻子。他那妻子说如果他能把她刚刚生下数月的男孩放在江面上冲走以留其后，她便委身于他。贼人应允，那妻子把男孩放在一个黑漆圆盒中漂走了。十余年后的一天，那贼人在某寺院作法事时，妻子在一间僧房中发现了那个黑盒子。她背着贼人打听原委，听说是某年某月某日在水边拾到一个男孩并在此抚养。喊来那孩子一看，竟其见长得与亡夫一模一样。因此，妻子起诉，让吴季谦把那贼人抓了起来。

这个故事与江流和尚说话完全一样，只是缺少与玄奘相结合的成分，同时也欠缺构成江流和尚说话根底的贵种漂流潭的成分。另外，也缺少与男孩玄奘漂抵的金山寺之间的联系。

金山寺诸传说

金山寺是一个实际上存在的寺院，位于长江下游镇江西北的江中岛——金山之中。古传这金山岛下有龙王居住的龙宫，戏曲

和明刊本里被刘洪杀害后投入江中的陈光蕊后来转生,就是因为他曾经放生鲤鱼而被龙王救助,这成为与金山寺因缘的伏笔。另外,关于金山寺举行水陆会即施饿鬼佛事的种种传说,亦均归结为陈光蕊的还魂。例如,某士大夫夫妻乘船,因大风船在金山寺附近颠覆,妻子溺死而丈夫获救。服丧期满,丈夫赴任地。三年任期满后,归途中的丈夫在金山寺举办水陆会超渡妻子。是夜,妻子还魂再生。据其妻说,三年之间被关在水中土室,一绿衣男子从水陆会带来食物给她。当晚,听到在上面举办的水陆会上读到丈夫的官名、姓名,便出来了。这个故事似乎也与陈光蕊的还魂有关。

另一个关于金山寺的故事说,在元末兵荒马乱时,有一怀抱婴儿逃难的母亲不慎将婴儿落入水中,并未能救出。翌日,一士兵发现水面上飘浮一婴儿,见尚有气息便带回,交与集庆寺僧人抚养,并收为弟子。据说,他就是后来曾经做过金山寺主持的长在禅师。这位实际存在的高僧俗姓陈,因此"有与金山寺相关的人从长在禅师的经历中得到启发,把婴儿漂流潭拉扯到金山寺上来了。并且,以俗姓陈为根据博取世俗的兴趣,附会到陈玄奘身上了。"⑭

"创造并发展了这个故事的,大概是属于金山寺信仰圈中的说教僧、赴应僧(不住在寺院而杂居寓于市井之中、专门承作法事的和尚——泽田注)等人。当故事在说教和宣卷等唱导文艺中普及起来后,讲释师(说唱艺人中的说经者——泽田注)及小说作者也开始对此染指了⑮。"

玄奘传说的大旅行

对于泽田如此精细的论证,我没有任何需要补充的。在这里,虽然话题扯得远了些,但让我们来看一下江流和尚说话几经周折

于十七世纪传至德国的情况。

这里展示的一幅画(图 8),见于十七世纪德国耶稣会派修道士、杂学家阿塔纳修斯·基希亚著的《支那图说志》[16]。这幅画载于该著第六章《支那的珍奇植物》起始处,但没有关于此画的任何说明。画中一个婴儿被捆缚在柳条包一样的箱子上面漂浮于水池中,看来这幅画是江流和尚说话传到欧洲以后,由基希亚一时兴起而作的。一步也没有离开欧洲的基希亚能画出这样的画,可能是从曾经赴中国传道的利玛窦和金尼阁等先人那里听到了传闻。关于明刊本《西游记》,他们可能出于对猴子取经这种主题的兴趣,而知道了其中的一些内容。《支那图说志》中有很多描绘猴子的插图,但猴子面部的描绘很笨拙,说明欧洲人对猴子是多么的不了解。插画中还有猴子在读书信的场面,使人觉得《西游记》故事在这个时代已经部分地传入了欧洲。

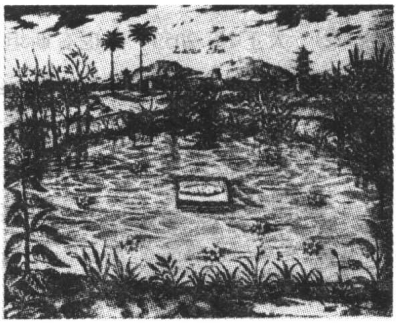


图 8　基希亚《支那图说志》

在这里,顺便再介绍一个关于玄奘的闲谈。三藏法师的名字似乎也传到了西藏,而且是被当作了契丹文字的发明者!十九世纪初在北京郊外喇嘛寺印刷的西藏资料中可见 Zan-than san-sis,很像是三藏禅师的西藏语音译词。而且,编于十五世纪的西藏年代记《青册》中也有他的名字[17]。

如远至印度周游了中亚的三藏法师其人,关于他的传说也以各种形式传到了遥远的地方。

注：

① 关于玄奘的出生年，另有隋代开皇二十年(600)之说。另对起程赴西天取经的年份即贞观三年(629)也有异说(627年之说)，在此采用通常说法。

② 大正No.2053。这也有斯坦尼斯拉斯·朱利昂和塞缪尔·比尔等的摘译，日文译本除高田修翻译的之外，还有长泽和俊翻译的《玄奘三藏》。

③ 大正No.2052。此外还有道宣《续高僧传》(大正No.2060)卷四《京大慈恩寺释玄奘传》、义净《大唐西域求法高僧传》(大正No.2066)卷上等。另外，近期出版的一般读物还有前嶋信次《玄奘三藏》、朱偰《玄奘西游记》、J. Mirsky, *The Great Chinese Travellers*, pp. 29 – 114 (= Hsüan-tsang: Prince of Pilgrims)、拙著《三藏法师》等。

④ 位于山东省长清县东南，与北魏法空禅师的创建有关，但没有关于玄奘出国前曾住在这个寺院的记载。此外还另有若干寺院冠以严灵寺之名。戏曲《西游记》第五出和明刊本第十二回中编入了这个摩顶松的故事。

⑤ 关于唐代至五代期间玄奘的神秘化问题，参见矶部彰《大唐三藏西天取经传说的形成》。

⑥ 此为鲁迅《中国小说的历史的变迁》第四讲《宋人之说话及其影响》中的见解。

⑦ 太田辰夫《〈大唐三藏取经诗话〉考》。

⑧ 以艾子(意为"笨蛋"、"傻瓜")为主人公，人物设定为战国时代的人。见于《顾氏文房小说》、《五朝小说》等。说苏东坡之作不足信，但确为宋代所作。

⑨ 太田称，"正确地说，胃为六腑之一，不能算为五脏之内。所以，既使无胃也不能成为三藏，这里有牵强附会之嫌。无胃，大概是说饮食过量而呕吐出来的意思"(前述论文149～150页)。在这里，暂且以此作为我的解释。

⑩ 哕为"有声无物"，既有干呕声，但无呕吐物吐出的状态。"有物无声"为吐，"有物有声"为呕。

⑪　太田前述论文 158 页。另外值得一提的是,太田认为《诗话》的性格"具有佛教的感应传或往生传倾向"(159～160 页),而非旅行小说或冒险小说。关于这个问题,还应探讨它与辽、金、宋佛教史之间的关系。

⑫　在现存的明刊本诸本中,含有江流和尚说话的只有称为朱鼎臣本版本。与此相反,在所有的清刊本中都存在。不过,其他明刊本中大多含有这个说话的简单的韵文形式。参见仓石武四郎《弃儿三藏》等。

⑬　泽田瑞穗《唐三藏的出生说话》。

⑭　同上,220 页。

⑮　同上,227 页。

⑯　Athanasius Kircher, *China Illustrata*.

⑰　拙著《被沙漠淹没的文字》46～47 页有这个资料的照片。47 页最下端是契丹文字的样式及其关于其创制的西藏语说明。关于三藏禅师 San-tsang Ch'an-shih 被西藏语书写为 Zan-than Śan-śis 的可能性,参见 M. Nakano, "The *Rgya-dkar-nag*……", pp.9－10。

2. 猪八戒

"红人"猪八戒

喜欢《西游记》的人,除超级明星孙悟空之外,恐怕没有不喜欢猪八戒的。说实话,这个猪八戒是做什么事都拉孙悟空后腿的混子,又是一个贪吃的大色鬼,所以他是不太适合参加神圣的取经之旅的。然而,如果没有这个猪八戒,《西游记》的趣味势必减少一半。

在《西游记》形成史上,猪八戒是三藏法师三名弟子中的最后

一个参加者。在《诗话》中，虽然有猴行者和沙悟净的前身深沙神，但是没有猪的影子。然而，在元刊本中有他出场，《朴通事谚解》中可见“黑猪精朱八戒”字样（见图6）。另外，在《销释真空宝卷》中也提到了“猪八界”这个名字。无疑，“朱八戒”和“猪八界”是猪八戒的前身，但是在真正的元刊本未被发现之前，我们还无法知道他的性格是怎么被描写的。

目前，明代以后的戏曲《西游记》是了解猪八戒具体形象的最古老的资料。虽说它的原型是明刊本中的猪八戒形象，但是其细节已有相当大的不同。制下表（表5）以示比较。

表5　猪八戒形象之比较

	闹天	根据地	自称	法名	结婚	救女	降伏
朴通事谚解				黑猪精朱八戒			
销释真空宝卷				猪八界			
戏曲	原为摩利支天的部下御车将军，因盗金铃而逃往黑风洞	黑风洞	黑风大王	开始即以猪八戒出场	听说裴家庄裴公之女海棠与朱郎订婚，但没能举行婚礼，便变为朱郎，把海棠带到黑风洞	孙悟空来后，听海棠说这猪怪最怕二郎神的狗，把海棠带回裴公身边	依观音之命，二郎神与孙悟空一起出场，让犬制服猪，玄奘将之收为弟子

	闹　天	根据地	自　称	法　名	结　婚	救　女	降　伏
明刊本	原为天蓬将军，因醉酒戏弄常娥而受玉帝惩罚降生为猪	福陵山云栈洞	猪刚鬣	受观音所授法名猪悟能，为取经　僧。后来，玄奘授与别名猪八戒	与观音相遇之前与卯二姐结婚，后死别。乌斯藏国附近有一高老庄，高太公有三个女儿，娶三女儿翠兰入赘。劳动勤恳，兴了家业。但因为是猪而招人讨厌。	玄奘和孙悟空从高太公处了解到事情原委后救出翠兰	孙悟空变为翠兰，二者搏斗之中得取经僧而投降，加入弟子行列

转嫁好色的孙悟空

在这个表中，我们首先注意到的，是在戏曲中二郎神的犬制服了猪八戒，而二郎神的这只犬在明刊本中却是制服了孙悟空(参见表1)的。另外，我们在第二章2《好色的猴子》中已经讲过，孙悟空在戏曲中劫来金鼎国的王女为妻，是一只相当风流的猴子。可是在明刊本中，“风流”这一点却全部转嫁给了猪八戒。明刊本作者要依据先行资料精炼故事，而此处恰是能够了解其所做努力程度的部分。

猴子入赘型故事

另一处值得注意的是，明刊本中猪八戒的婚姻形态与在日本广泛分布的猴子入赘(或其变种的野猪入赘)型传说完全相同。这

类传说的形式大多是:一位老爷爷做农活很累,便自言自语地说谁能替我干活我就把三个女儿中的一个嫁给他。于是出现一只猴子(或野猪),眨眼工夫就把活干完了,然后向老爷爷讨要女儿。因为两个姐姐都不同意,三女儿无奈嫁给猴子(野猪)。末了是三女儿凭机智征服猴子(野猪),平安地返回家里。这类故事表现了人的自私和畜生的可悲。在猴子入赘故事中,大多是小女儿要回娘家,在途中让背着臼的猴子攀树枝为自己摘花,树枝折断,猴子掉入河中;在野猪入赘故事中,则多为小女儿在出嫁时让野猪背稻草捆,然后用火石点燃稻草烧死野猪①。

明刊本中的猪八戒入赘故事,其开头及结尾处与日本的有些不同。关于入赘的过程,高太公说是他"愿与人家做个女婿",而猪八戒则说是"他(高太公)愿意方才招我"。证言虽然不同,但猪八戒所言似乎更有道理。缺少男性劳动力的高太公主动让猪八戒做了自己的女婿。猪八戒果然劳动勤恳,兴了家业,但恐于其丑陋的妖怪形象声誉不佳,便把女儿关了起来。这种开端的处理,与日本的猴子入赘故事相似。

在中国,与日本猴子(野猪)入赘故事同型的故事作如何分布,我目前尚没有准确掌握,但从见于明刊本的这个猪八戒入赘故事来看,猪入赘的民间传说无疑是存在的。说起来,日本的猴子(野猪)入赘故事主要分布于西日本,所以可以说中日两国能够隔海共存同类型的传说。此外还有很多同类型故事,例如日本的羽衣传说和中国的天鹅处女故事、日本的育子幽灵和中国的墓中育子故事等。

中国人与猪

然而，在元刊本以后，为什么有猪进入了《西游记》故事呢？同时，猪八戒的形象又是如何产生的呢？关于这些问题亦存在各家之说，很难一目了然。

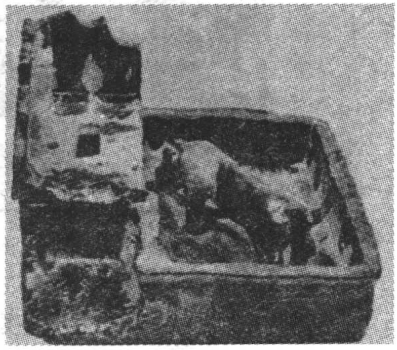


图 9　汉代的厕所和猪圈（引自角川书店版《世界美术全集》第 13 卷《中国(2)秦·汉》）

说起来，猪这种动物很久以前就与中国有着很密切的关系。不仅食用其肉，就连很多饲养猪的猪圈也与厕所的便坑直接相连。图 9 所示的绿釉陪葬品是汉代之物，在近年出土的物品中有很多这样的东西。即使今天去中国的农村，仍然可以看到很多这种兼厕所的猪圈。就是说，猪吃人人屎清扫厕所而生长，人吃猪肉而排泄人屎，恰如其分地表现了自然界的循环原理。

如此，也许因为猪与中国人的生活关系太密切，所以没有产生猴子那样有趣的故事。

北斗七星与猪

在表 5“闹天”一栏中，值得注意的是《西游记》里的猪八戒是摩利支天手下的御车将军。因为御车是皇帝的车，本来这个官职名称是不适合猪这样的低贱动物的。然而，所谓御车即帝车，在中国古代天文学用语中是北斗七星的别称，山东省武梁祠著名的画像石上，就绘着皇帝坐在北斗七星的勺头上巡狩的图案②。（图 10）这北斗七星是随着唐代密教的兴隆而受到重视的，甚至传说它降生人世变为七只猪。

图 10 武梁祠画像石上的北斗七星图

这个传说是关于善无畏三藏的弟子之一的一行，即大慧禅师(683～727)的。这位一行高僧更以天文学者而闻名，他改历法创造了大衍历，并且制作了浑天仪③。在佛典方面，一行写过《北斗七星护摩法》、《七曜星辰别行法》和《宿曜仪轨》等。此外，据推测《北斗七星延命经》④也出自他手。因此，从一行的时代开始密教就与北斗七星密切关联，进而关于北斗曼荼罗的妖术秘法也受到了重视。

《明皇杂录》补遗中有关于这位一行的记载：一行年轻时很贫穷，经常得到邻居王姥的关照，因此想回报其恩。一天王姥杀了人，来向一行求救，一行称不能枉法而予以拒绝。此后，一行在浑天寺备一大瓮，说将在此出现某物七个，并严命将之装入瓮中盖上盖子。果然出现了七只猪，一行将装猪的瓮封好，在其上写上梵字。时逢应召参见皇帝，皇帝问曰：闻不见北斗七星，此为何意？一行答曰：未有帝车(北斗七星)消失的记载，若陛下令大赦，其德则可感化星辰。大赦令出，北斗七星归天，那大瓮中的七只猪也不

见了。

虽然有些迂回，但猪八戒为御车将军的原因，亦可通过以上唐代密教与北斗七星的密切关系而得到说明。然而，仅此并不能令人十分满意。因为，这并没有说明同为受唐代密教影响而成立的《诗话》中有猴子而没有猪的原因。

摩利支天菩萨与猪

在此，我们来看一下表5“闹天”一栏中戏曲《西游记》提到的摩利支天这个名字。摩利支为梵语 Marīci，阳炎之意。印度密教中的女神有三头八臂。尤其在三只头中，“左侧一只现牝猪面，牙齿外露、突唇，呈怒态”[5]。此外，还有“拉摩利支车的七头猪”雕塑像[6]，“七头猪”可以使我们联想到与北斗七星之间的关系。

关于摩利支天的经典，有仅次于善无畏、促成中国密教大业的不空三藏汉译的《末利支提婆华鬘经》、《摩利支天经》、《摩利支天菩萨驼罗尼经》[7]等，还有宋代来中国的克什米尔僧人天息灾即慧辨法师（原名不详。？～1001）翻译的《大摩里支菩萨经》[8]。矶部彰出示这些经典，并从其中的猪身上寻求猪八戒的出处[9]。这项工作解决了以前研究猪八戒源流方面的不足，应当予以高度评价[10]。不过令人遗憾的是，在御车将军的问题上，没有意识到北斗七星与猪的关连。

在唐末宋初，摩利支天信仰已经如此相当普及，但《诗话》中却没有猪出现。是《诗话》作者没想到与摩利支天相关的猪，还是虽然想到了，却因为猪与《诗话》中色彩浓重的兜率往生思想[11]不相容而排除掉了，不可而知。简单地考虑，作为“没想到”大概更好些。

那么,在元刊本中,猪为什么以朱八戒这个名字出现了呢?我们已经反复讲过元刊本现在不存在,所以仅靠《朴通事谚解》引用的那一部分是难以了解详情的。然而,如果考虑一下元代这个时代的特殊背景,这个问题或许能够得到解决。

西藏的喇嘛教

说起来,十三世纪初在北方兴起的蒙古帝国,由于成吉思汗等初期汗们对中国人的宗教没有特别兴趣,相反可以说对一切宗教都宽大为怀。成吉思汗不但重用狂热的佛教徒耶律楚材[12]为亲信,还请来了全真派道教巨头长春真人丘处机[13],结果导致佛教与道教在诸多利害问题上展开激烈的抗争。到忽必烈汗时代,形势剧变。忽必烈从皇太子时代开始便追随西藏僧人八思巴深信喇嘛教,他请八思巴为法师任中原法主,赐与佛教徒的最高地位。接着他命令八思巴创造国字(所谓八思巴文字),并按其功提升为帝师,授予大宝法王称号[14]。时为至元六年(1269)。元这一国号是于两年后制定的。

如此,自忽必烈以后,西藏佛教的喇嘛教开始对中国文化产生重要影响。

欢喜天与猪

西藏喇嘛教美术作品中含有很多男女佛做性拥抱状的像,这种像称为"欢喜天"。它有各种异称,在印度有古老的信仰基础。在各种形态的像中,有象首人身的夫妇合体像和象首、猪首二神的拥抱像[15]。此外,前述摩利支天菩萨的信仰也很盛行,人们常常在日出时口诵摩利支天的名字迎接一天的开始。在有关他的像中,

清晰地描绘着左侧为猪首的三只头，还有前面提到的“拉摩利支车的七只猪”（在图 11 中有八只）[16]。

图 11　西藏的摩利支天图（引自汪德尔 A. Waddell，《西藏佛教与喇嘛教》（Buddhism & Lamaism of Tibef）

西藏的这些喇嘛教美术主要传进了蒙古和中国北部。但我私下想，因为欢喜天拥抱像是明显的性描写，所以对其后中国的色情艺术也产生了决定性的影响[17]。

另外，如矶部彰所指出，金刚界曼陀罗二十天中的北方五天之一金刚面天为猪首人身，同为北方五天之一的欢喜天则时而为象首人身或象首猪首的二神，由此可见它们在元代混同在一起，产生了非猪非象的奇怪形象[18]。

在元刊本中，猪具有受西藏喇嘛教影响的佛教性，大概正因为它出身于佛教，才加入了《西游记》故事。并且，这头佛教性的猪虽说带有欢喜天身上的色情色彩，但还是与中国古代关于猪的各种传说融合在一起，成了玄奘的弟子[19]。

从朱八戒到猪八戒

给弟子起名时，大概以猪为姓显得不雅（实际上没有这个猪姓），所以才选择了一个与猪同音而又常见的朱姓。所谓八戒，本义是不食五荤三厌[20]的八种禁忌，在这里显然是对无所不食（连大便都吃！）的猪的一种嘲弄。基于此，在元刊本中称为朱八戒当然没有问题，可是元灭入明后就有了麻烦。因为皇帝姓朱，岂能让猪与皇帝同姓！所以改朱复猪[21]，我们熟悉的猪八戒这个名字就这

样固定了下来。

在元刊本中,不知这个朱八戒被赋予怎样的性格和角色,但可知基于平安地护送玄奘到西天之功,孙行者变成大力王菩萨[22],而朱八戒也变成了净坛使者。净坛使者为何职不明,以其名称推测,好像是清扫佛坛的角色,即可能是吃净佛坛上的供品而使之清静的意思。这把中国传统上的猪形象表现得栩栩如生。

道教与北斗七星

如上所述,在戏曲《西游记》中,猪八戒的前生形象是摩利支天手下的御车将军,这可能是原封不动地继承了元刊本的缘故。那么,在明刊本中为什么又变成了天蓬将军呢?

关于这个问题,矶部彰从文献学角度详尽地论述了作为道教神的天蓬元帅,其观点独特。作为将猪八戒更换为天蓬元帅的第一个原因,矶部说:"御车将军这个架空的官职过于'俗',不适合已经被尊崇为天界神将的猪八戒[23]。"然而我对此说持有异议。

关于天蓬元帅,矶部也指出他是"属于北斗太帝手下的将军"。如前所述,御车将军本身就是北斗七星,所以猪八戒只是从佛教的北斗七星横向转化成了道教的北斗七星。道教也从很早就开始重视北极星和北斗七星,五世纪梁代陶弘景为道教神排序,在其列举的《灵宝真灵位业图》中多处可见称为"北斗君"的神。

我们通过《宣和画谱》[24]可知,这个天蓬元帅从唐末开始便被画家们频繁地描绘。有趣的是,曾画过两幅天蓬像的朱繇亦画过南北斗星真像,而周文矩也画过天蓬像和北斗像。可以说,作为北斗七星化身的猪能变成道教神天蓬元帅的条件,在这时就已经准备下了[25]。

猪八戒的作用

写到这里，可见猪八戒似乎具有崇高的形象。但是在明刊本中，猪八戒扮演的角色却很符合其本性，——挑担、处理死尸等等什么琐事都干，但在民众的眼中却又极具现实感。如矶部也指出的那样，在猪八戒的身上影射了起源于古代方相之一——扛房的险道神或开路神的形象㉖，即为明代小说中时常可见的土俗现象。

二郎神与猪八戒

前面已经谈到，在戏曲《西游记》中，猪八戒因被二郎神的犬咬住而被捉。元刊本中和明刊本中，二郎神的作用是惩治齐天大圣时代的孙悟空，而在戏曲中却受托于孙悟空出面惩治猪八戒。

关于二郎神，在第二章3“被压制的猴子”中已作过简单的介绍，但元刊本中并没发现二郎神有犬。到明代，二郎神与实际人物赵昱和杨戬的传说混同在一起。十六世纪前叶，在道士陆西星写的小说《封神演义》中，二郎神也作为杨戬出场，但这个杨戬有一只哮天犬，而且这只犬又形如白象。另外，杨戬有三只眼睛，其中一只纵向长在额头正中。在这里，我们会马上想到西藏喇嘛教美术中的三眼佛，以及象首、猪首二神的拥抱像㉗。在这里，我们也可以看出西藏喇嘛教与猪八戒的形成有关。

在元刊本中，二郎神虽然出面惩治孙悟空，但因未能得手而败走。戏曲的作者大概是借在《封神演义》中转生为杨戬的二郎神制服了猪八戒。

然而，对于当时的读者来说，在元刊本中制服了孙悟空的二郎神，在戏曲中甚至制服了连孙悟空都制服不了的猪八戒，这未免过

于夸大二郎神的作用了。因此,明刊本作者认为此处需要修正,便让二郎神与犬一起去征服孙悟空[28],同时将戏曲中孙悟空身上的好色特点去掉,转嫁给猪八戒。将悟空的名字与"色即是空,空即是色"的"色"字的通俗理解结合在一起[29],大概是从明刊本开始的。

猪八戒与道教

如前所述,明刊本中的猪八戒具有浓厚的道教色彩的土俗性性格。孙悟空身上也有道教的影子,但不如猪八戒明显。道教在元代曾一时衰落,但进入明代以后,在吸收佛教成分的同时又深入而广泛地渗透到了民众阶层。据说《封神演义》中的杨戬,在世时就已经被封为道教神——清源妙道真君[30],而戏曲中被这位道教神征服的猪八戒在明刊本中复出之后还在加重道教的、土俗性的色彩。这虽然是为了增添故事趣味性而采取的必要措施,但或许也是为了保持这个故事的思想背景——即在佛教与道教、高僧与民众等方面完好地保持平衡。

注:

① 如在第二章2《好色的猴》所述,关于中国的猴子与女人之间的异类婚姻故事,值得注意的是,大多是女人生下猴子的孩子之后逃回人世。参见叶德均《猴娃娘型故事略论》。

② 在拙论《亚细亚星宿图》中,我将这个画像石里北斗七星的勺子部分有皇帝乘坐解释为来自于北斗七星附近的五车星的类推,写为"五车星即御车星",这是错误的,在此予以更正。

③ 详见李约瑟《中国的科学与文明》第五卷《天的科学》33~34、109~

110、125～126、216页。

④　分别为大正 Nos.1310、1309、1304、1307。

⑤　《亚洲佛教史》印度编Ⅳ183～184页。

⑥　同上，240页插图151中有摩利支像照片。另参见该书241页。

⑦　分别为大正 Nos.1254、1255(a)、1255(b)。

⑧　大正 No.1257。

⑨　矶部彰《西游记中猪八戒形象的形成》。尤其是187～188页。

⑩　陈寅恪的《西游记玄奘弟子故事之演变》引用义净译《根本说一切有部毗奈耶杂事》(大正 No.1451)卷三中关于猪的佛教传说，认为其中的牛卧非猪身但为猪八戒之前身。但是这与事实相距甚远。另外，太田辰夫在《戏曲西游记考》中，通过见于《幽怪录》和八卷本《搜神记》中关于猪的故事探讨了猪八戒的来源。但是，太田之说在部分构筑猪八戒形象这一点上是正确的，然而却不甚完全。

⑪　太田在《〈大唐三藏取经诗话〉考》中就《诗话》的特质进行了论述(参见第三章1《三藏法师》)之后，又就《诗话》的性格进行了阐述。他说，“也可以认为，(《诗话》)具有一种感应性色彩，即解释毗沙门天信仰”，玄奘“是弥勒菩萨的忠实信徒，死后转生在兜率天”。从这一点上看，(《诗话》)反映了当时的兜率天信仰。说起来，无论是作为旅行文学还是作为娱乐小说，《诗话》都具有“半途而废”的性格，因此太田的解释可能有助于对其性格的理解。另外，所谓兜率天，是欲界六天的第四天，分为内院和外院，内院是成佛的弥勒菩萨的净土。在弥勒信仰中，往生成为这个兜率天是重要的愿望。

⑫　参见拙译《耶律楚材西游录》解说等。

⑬　参见李志常述、岩村忍译《长春真人西游记》。另外，长春真人丘处机因其弟子李志常撰写的这部旅游记以《西游记》为题，长久以来被误解为小说《西游记》的作者。对比，参见太田辰夫《〈西游记证道书〉考》Ⅰ注⑦。

⑭　参见拙论《帝师八思巴行状校证》，以及前述拙著《被沙漠淹没的文字》。

⑮ 菲利普·罗逊的《左道密教》中收集了很多印度及西藏的这种拥抱像。另外,在佐和隆研编的《佛像图典》"圣天"项,也载有奈常光寺收藏的象首人身圣天像照片。

⑯ A. Waddell, *Buddhism and Lamaism of Tibet*, p. 361 图。

⑰ 在明代,簇生了名著的《金瓶梅》、《肉蒲团》、《株林野史》和《绣榻野史》等色情小说,随之而出现的是很多春画。其原因之一,在于西藏喇嘛教传入中国而带来的喇嘛教美术的强烈影响,R. H. van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*,(高罗佩《中国古代性与社会生活》,上海人民出版社,1987——责编注)259~262页,也暗示了其可能性。

⑱ 矶部前述论文188~189页。另外,在《觉禅钞》卷一〇五《圣天》中,有两种象首人身的夫妇拥抱在一起的欢喜天像,见于佐和隆研编《密教辞典》"二十天"项的图像73是猪首人身金刚面天。在明刊本中,到处可见的猪八戒的"长嘴大耳"形象,可能就溶入了这个欢喜天的象耳。参见太田辰夫《戏曲西游记考》14页。

⑲ 矶部在前述论文中称,"我认为,猪在中国民间传承中本来与猪八戒没有任何关系,然而在这个基础上,成功地附加上了猪八戒这个特殊的'猪'。正因为如此,猪八戒才可能很容易地融合进西游记故事,并于后来迎来了曲折的发展"(190页)。我认为这是重要的见解。参见注⑩。

⑳ 五荤即五种臭菜(有异味的蔬菜),但佛家与道家之间对此的认识略有不同,大约包括大蒜和韭菜等五种。所谓三厌,即为夫妇和睦的大雁、忠实于主人的狗和有忠诚心的鸟鱼,意为不忍食这三种禽兽的肉。

㉑ 《销释真空宝卷》反映的是元刊本的内容,但却采用了猪姓。这说明,该宝卷的成书年代是明代(参见前述泽田瑞穗《宝卷的研究》333页)。另外,《朴通事谚解》保留了元刊本的朱姓,因为它是出自不需要顾忌明朝的朝鲜的版本。该宝卷中的"八界"为书写错误,应为"八戒"("界"与"戒"同音)。明代杨慎(1488—1559)的戏曲《洞天玄记》反映的也是元刊本或初期明刊本(散佚)《西游记》,其中也是"猪八界","界可能是错字"(太田辰夫《戏曲西游

记考》)。此外,在附有明万历十年(1582)序的《目连救母劝善戏文》中,有"猪百介"出场。

㉒　关于孙行者在元刊本中变为大力王菩萨问题,矶部彰在前述《〈元本西游记〉中孙行者的形成》115～117 页中指出,见于法护译《佛说出生一切如来法眼遍照大力明天经》(大正 No.1243)中的大力明王等形象和持有物,均与孙悟空酷似。这一点,也可以附加在第二章 4《求法的猴》之中。

㉓　矶部彰《西游记中猪八戒形象的形成》190 页。

㉔　作为绘制天蓬像的画家,《宣和画谱》卷三中有朱繇、卷四中有孙知微、卷七中有周文矩等人。

㉕　明刊本中经常出现孙悟空和猪八戒"布罡"(按北斗七星形状行走的道教仪式)的场面。可以说,这也是接受了天蓬元帅时代的形象影响。另外关于《西游记》与北斗七星之间的关系,参见拙著《西游记的秘密》第三章 1《星的化身》。

㉖　矶部彰前述论文 190～191 页。

㉗　赵昱是隋代人物,杨戩是宋代人物,但他们在元、明时代被混同在一起。他们均被称为二郎真君,均被封为道教神"清源妙道真君"。参见前述容肇组《二郎神考》、黄芝岗《中国的水神》,拙论《民间信仰中的〈封神演义〉》。

㉘　在明刊本第六回,二郎神作为玉帝的外甥出场。孙悟空在与二郎神对阵时说:"我记得当年玉帝妹子思凡下界,配合杨君,生一男子,是你么?"这一段也说明二郎神姓杨。

㉙　参见第二章 4《求法的猴》及该注㉖。另外,明刊本第十九回收服了猪八戒之后,在离开了乌斯藏国(西藏)后的浮屠山上,接受了那里的乌巢禅师口授《般若心经》。参见拙著《三藏法师》第三章 3《〈般若心经〉与奇迹》。

㉚　参见注㉗。

3. 沙悟净或者三位弟子

排行最后的沙悟净

于1942年早逝的日本作家中岛敦留下一部遗作——《我的西游记》,其中收有《悟净出世》和《悟净叹异》两篇[1],均为杰作。尤其是采用沙悟净手记体裁的后者,敏锐地挖掘出沙悟净眼中孙悟空、玄奘和猪八戒的文学本质,可谓无懈可击。

我多年潜心探讨《西游记》小说主人公形象的形成,在即将提笔写沙悟净时,又捧起搁置多时的中岛敦小说阅读,发觉我的感觉——论述沙悟净即等于论及玄奘的三位(?)弟子——是对的。

关于孙悟空和猪八戒成为玄奘的弟子,对于史实上的玄奘来说没有任何必然性,因此需要追寻前面已经讲述过的复杂过程。然而,虽然是传说,唯独沙悟净是一开始就与史实上的玄奘有联系的人。当然,如表6所示,在明刊本中,沙悟净是继孙悟空、猪八戒之后加入取经之旅的,在弟子中居于最后的位置。但是,从史实上与玄奘之间的关系来说,也可说他是第一个弟子。当我们研究他为什么跌落到倒数第一这个问题时,则不得不从他与孙悟空、猪八戒之间的相对关系着手。这就是我说论述沙悟净,即等于论及玄奘三位弟子的原因所在。

玄奘的救命神

沙悟净与史实上的玄奘是什么关系呢?在第三章1《三藏法

师》中讲过,《大唐西域记》是地志,而《慈恩传》却多处涉及到玄奘在旅途中遇到的苦难,具有旅行记的妙趣。《慈恩传》卷一详细地描写了玄奘通过莫贺延碛时遇到的苦难。

莫贺延碛位于现在塔克拉马干沙漠的最东部,是从著名的敦煌北上到吐鲁番盆地必经的沙漠关口。自古以来,关于莫贺延碛有很多称呼,其中亦称之为沙河或沙流河。因为那是一片广阔无垠的大沙漠,与其具体说是哪一个地点,倒不妨称为塔克拉马干沙漠东部。

总之,据《慈恩传》载,在这个"上无飞鸟下无走兽"的莫贺延碛,玄奘被各种妖魔异类所困扰。当然那大概是盛夏时期经过沙漠的人常常体验的海市蜃楼或幻觉,玄奘祷念观音都勉强忍耐过去了。可是,因水袋翻倒而失去了饮水,更因迷路而遇到了沙风。如此,五日之久没沾一滴水,体力耗尽而倒在沙漠中。在祷念观音时,忽觉一阵凉风吹来,顿有复苏之感。昏昏然之中做一梦,见"一身高数丈之神,持戟挥舞",并说为何不坚持前行。玄奘为之一振,向前走去,结果来到一片美好的绿洲。

虽然多少有些夸张,但从古至今凡经过这一带沙漠的人都作过类似的记述。十三世纪的马可·波罗由罗布泊向东穿越这片沙漠,体验了幻觉、幻听。马可·波罗说:"听到魔灵像是在对他的同类们说话。"说起来,玄奘在莫贺延碛稍前面的沙漠中,也听到从空中传来"不要怕,不要怕"的声音。二十世纪初的探险家斯文·赫定也有过相同的体验②。

毗沙门天与深沙神

据说,玄奘在沙漠中频临死亡之时梦见的"身高数丈之神"就

是毗沙门天。毗沙门天也叫作多闻天、普门天等，是守护北方的善神，也被尊崇为护法神。多次提及的不空，除在玄奘时代在译经方面做过很大贡献之外，据说在宫中的内道场国家镇护的祈祷和密咒方面亦发挥了卓越的才能。在吐蕃军入侵(727 年)和与大食的坦逻斯之战(751 年)中，据说在不空为抵御外寇做的祈祷时显灵的就是毗沙门天，这毗沙门天的化身即是深沙神或深沙大将③。

大约晚于不空时代一百年之后，旅渡中国的日本僧人常晓归国时带回很多佛典和佛像，目前收录在《常晓和尚请来目录》④中。其中有一尊深沙神王像(见图 12)，说明文字是这样的，“右为唐代玄奘三藏远涉五天时感应到的神，为北方多闻天王的化身。现唐国人皆重此神，以求救难之公德。灵验显著，无不信之。诸寺及民户皆供奉此神。言独自显灵，可畏不可思议也。”⑤

图 12　深沙神像。颈部悬挂七个连在一起的骷髅。

图 13　玄奘三藏绘。玄奘梦中的大神(高阶隆兼笔，引自角川书店版《新修·日本绘卷物全集》15)

如此看来,深沙神王像也传到了日本,“东大寺醍醐寺亦有所存,与大般若经守护十六善神一起,均围绕玄奘而绘⑥。”出自镰仓时代十四世纪高阶隆兼笔下的《玄奘三藏绘》(亦称《法相宗秘事绘词》)第二卷第四段称“梦中见一身高数丈大神持戟而来”,其中的“大神”形象⑦(见图 13)亦或是照常晓和尚请来的深沙神王像描绘的。

总之,玄奘于莫贺延碛遇难时,感应到的神是深沙神或深沙大将,这个传承在九世纪晚唐时期就已经形成了。《慈恩传》是玄奘入寂二十四年后的七世纪末成书的,其中记载的大神在演变为深沙神之前的二百年间,可能存在于各种传承中,但是现在还无法证实。不过,有一部不空翻译的《深沙大将仪轨》(大正 NO.1921),说是如果口诵其中的密咒,便显现各种功德。其中说,“又于睡眠中梦见观音种种庄严者,一切善事成就,一切恶业消灭”,看来这与《慈恩传》中的记述是吻合的。

从深沙神到沙悟净

颇为有趣的是,深沙神进入《西游记》故事之后非但不是拯救玄奘于危难,反而作为可怕的恶神吃掉了前生的玄奘。表 6 表示了《诗话》以后深沙神过渡为沙悟净的变化过程。

在这个表中,令人感兴趣的是深沙神或沙和尚带着的骷髅(参见图 12《深沙神像》)。由于《诗话》第八的标题和前半部分脱落,所述内容不详,但是深沙神装在袋子里的两个骷髅就是玄奘前生两次启程取经、而两次均被深沙神捉住吃掉剩下的骷髅。说起来,这个故事中还有一个伏笔,即在第二次法师与猴行者初次见面的时候,猴行者曾对法师说:“和尚生前两回去取经,中路遭难。”

表6 沙悟净形象之比较

	闹天	持物	根据地	法名	与玄奘的相遇	出场顺序(与猪八戒的关系)
诗话	被投入深沙五百年,曾两次吃掉前世的玄奘。	持装有两个骷髅的袋子。	深沙	深沙神	向玄奘悔过前非,架金桥于河上,双手支撑使一行七人顺利通过。没加入取经行列。	(猪八戒未出现)
朴通事谚解				沙和尚	不明	沙和尚及黑猪精朱八戒
销释真空宝卷			流沙河?	沙和尚	不明	猪八界 沙和尚
戏曲	在玉皇殿任卷帘大将军,然因酒醉戏女,受玉帝惩罚投入深沙,吃过往行人。	颈部悬挂九个骷髅。	流沙河	沙和尚	听到孙行者的名字立即投降,成为玄奘的弟子。	在猪八戒出现之前
明刊本	在灵霄殿任卷帘将军,因于蟠桃会上误碎玻璃杯,而受玉帝之惩罚投入流沙河,每三天吃一次行人。	同上	弱水即流沙河	遇观音和惠岸,获法名沙悟净,等待西天取经僧。	孙悟空和猪八戒束手无策求助观音相助,惠岸使之归顺玄奘,削发得别名沙和尚成为弟子。	在猪八戒出现之后

不知从何时开始，出现了玄奘曾于前生多次出去取经的传说。南宋张世南著《游宦记闻》卷四中，有一首福建永福的和尚张圣者作的诗[8]。这首诗反映了初期《西游记》故事的情况，颇引人注目，本书亦将在第四章3《漠北与南海》中对此进行探讨。总之，这首诗的第二句说“几生三藏往西天”，即再生了多次去印度。无论是通过《诗话》还是这首诗，都可知这个传说在南宋时已经生成了。

这个传说的出处见于《大唐西域记》卷十二《大流沙》及其《慈恩传》卷一，其中说在到达莫贺延碛之前的沙漠中，“聚遗骸和马粪为记”。这一段大概与《大唐西域记》卷一迦毕试国（现为阿富汗首都喀布尔的东北）一项中异教徒说的“联络骷髅以为冠鬘”[9]结合到一起了。就是说，在玄奘通过的沙漠里，有骷髅遍野，同时有异教徒把数只骷髅连结在一起做装饰品。基于这两个事实，解释产生飞跃——即骷髅是玄奘的，而骷髅遍野则是因为玄奘前生多次赴西天取经、而又均在这沙漠中死于非命所致。最后，使玄奘死于非命的人演变成了并非沙漠国异教徒而是深沙神。

然而，在莫贺延碛，于梦中拯救玄奘于饥渴的深沙神，又怎么能在故事中多次吃掉前生的玄奘呢？

架桥的深沙神

表6《诗话》一栏中，说深沙神遇玄奘，悔改前非，为玄奘一行架金桥，身高三丈的深沙神双手支撑桥梁使一行人通过。因为在史实上，莫贺延碛又称沙河。在想象中，可能沙河的河产生了流水的河，进而构成了架桥的故事。

然而，在南宋末期周密著的《癸辛杂识》续集上《西征异闻》中，有下面这样的一段记载：

西域有沙海，正据要津，其水热如汤不可向近。此天之所限华夷也。终古未尝通中国。忽一夕，有巨兽浮水至，其骨长数十里，横于两涘如津梁。然骨中有髓窍，可容并马。于是，西域之地始通中国。

这无疑是一则奇闻，然而在沙海或沙河上架桥以往来于西域这一点，却与深沙神架金桥酷似⑩。另外，关于热汤一样的水，在《大唐西域记》卷一中为大清池或热海，似乎是唐代诗人岑参吟为"西头热海如水煮"的现吉尔吉斯坦伊塞克湖。对此将在第四章1《地名的虚实》中再作详述。

总之，被称为毗沙门天的化身，又在史实上救过玄奘的深沙神，在《诗话》中却以一个形象不佳的角色登场。《诗话》中的深沙神支撑金桥使玄奘一行过去后，合掌相送，但没有加入取经的行列。临别时，深沙神、玄奘、猴行者都相互赋诗，其中猴行者作的诗距后来孙悟空的形象甚远，其一本正经的口气令人忍俊不禁。

谢汝回心意不偏，
金桥银线步平安。
回归东土修功德，
荐拔深沙向佛前。

深沙神因两次吃掉前生的玄奘，便如此落得在猴行者即孙悟空面前抬不起头。在此后的明刊本中，沙悟净也一向不显眼，可以说其因由早已在《诗话》中准备下了。

沙和尚与猪八戒的排序

在元刊本中，深沙神改名为沙和尚登场，此外已有猪八戒的前身朱八戒。这样玄奘的三位弟子就算出齐了。《朴通事谚解》称

“沙和尚及黑猪精朱八戒”，这可能表示出现的顺序或弟子的排序。但是，同样反应元刊本情况的《销释真空宝卷》里却为“猪八界[11]、沙和尚”，对此应该作何解释呢？

仅就《朴通事谚解》引用的部分看，沙和尚和朱八戒的性格都不甚明瞭。然而，玄奘一行到达西天后，孙行者因其功绩而成了大力王菩萨，朱八戒成了净坛使者，但却不见沙和尚当了什么。或许元刊本中已有所记载，而《朴通事谚解》怠误了引用。不管怎么说，与朱八戒比较起来，沙和尚无疑是一个不醒目的存在。说起来也不奇怪，孙行者是猴，朱八戒是猪，只有沙和尚的前身为深沙神，出身不明。虽然如此，基于与玄奘之间的缘分，在排序上，沙和尚还是居于仅次于孙行者的位置。

在元刊本中，也许沙和尚的实际登场顺序和弟子的排序是先于猪八界的，但是《销释真空宝卷》却凭笔录者头脑中的鲜明印象把朱八戒安排在实质上的第二位上了。可以说，上述的这些简单的先行资料，也从一个侧面相对地反映了沙和尚和朱八戒（或猪八界）的性格。

在戏曲《西游记》中，沙和尚还是先于猪八戒出场的。不过，在戏曲中不仅沙和尚，就连孙悟空和猪八戒做为玄奘弟子的形象也不突出。在取经途中，救玄奘于危难的是观音任命的十大保官。理应制服猪八戒的孙悟空并没有直接出面，而是请求观音派遣的十大保官之一二郎神用犬抓到猪八戒的。可能因为戏曲《西游记》直接以玄奘西天取经为主题，进而在刻画其三位弟子的性格和活动方面没有怎么下工夫。

然而，在这部戏曲中，当同时提到三位弟子时，大多写为“孙猪沙”。例如在刚刚把猪八戒收为弟子之后的第五本第十七出《女王

逼配》的起始处，就有“唐僧、孙猪沙牵马出场云”。将沙和尚排为第三位弟子，这是由于很早就让猪的本性和历史很清楚的猪八戒优先于本来就不显眼的沙和尚造成的结果。然而有趣的是，在唐僧即玄奘的台词中，弟子的排序却没有乱，例如“孙悟空，我与龙君沙猪慢行，你先去”（第二十一出《贫婆心印》）。另外，顺利完成取经任务返回东土的唐僧在与三名弟子分别时，也是以孙悟空、沙和尚、猪八戒的顺序告别的[12]（第二十二出《参佛取经》）。说起来，此处区别了表面与真实。反过来说，即便不论《诗话》中的深沙神如何，至少可以看出元刊本以后作者们在如何处理加入弟子行列的沙和尚和猪八戒的问题上是很伤脑筋的。

因此，为使小说引人入胜，明刊本明确地把猪八戒排为第二弟子而使沙悟净跌落为三弟子[13]是必然措施。然而，尽管在明刊本中，也留有过去排序的痕迹。例如在第八回，观音在为保护玄奘取经而物色弟子时，是先遇到沙悟净，后遇到猪八戒的。

如此，与史实上的玄奘关系最近的深沙神，在故事经历了大约八百年的形成过程中被猴和猪抢占了位置，变成了一个不起眼的存在。然而，假如没有沙悟净，就不知玄奘的旅行会变成什么结果了。

关于龙马

另外，本书到此为止只谈到了孙悟空、猪八戒和沙悟净三位玄奘的弟子，严格地说，玄奘的坐骑白马亦或龙马也是受观音差遣的弟子之一。在此，就这匹白马作综合性叙述。在《诗话·经过女人国处第十》中，说女人国的女王赠送给一行人白马一匹，但这时的白马还不是作为弟子。在元刊本中，《朴通事谚解》中不见记载，而见于《销释真空宝卷》第四十六行的“火龙驹白马驼经”大概指的就

是它。在戏曲《西游记》的第二本第七出《木叉售马》中，观音的弟子木叉向玄奘卖龙马，出现得比孙悟空早。这龙马的前身是南海火龙，与元刊本中的火龙相通，但前后叙述相互矛盾，真相不明。太田辰夫称："这说明杂剧的改编者作了不负责任的修改所致[14]。"也许确如此说。总之，在戏曲中，弟子的出场顺序是龙马、孙悟空、沙和尚、猪八戒。然而在百回本第八回，观音是在决定沙悟净和猪八戒为取经的参加者之后，才决定将西海龙王敖闰之子作为白马送给玄奘骑乘的。在第十三回，玄奘是骑乘太宗下赐的马出发离开长安的。但是这匹马没有用途，在孙悟空成为弟子之后的第十五回被西海龙王之子吃掉，而西海龙王之子代之变成了白马。

埃克和戴密微认为西海龙王之子延续了见于福建泉州开元寺西塔第四层浮雕的东海火龙太子体系[15]，杜德桥[16]和太田辰夫[17]亦持同样见解。在那东海火龙太子浮雕右上角雕刻的背驮莲花，大概可以成为其有说服力的证据。另外，那西塔浮雕是十三世纪前半叶雕刻的，所以可以想像《西游记》故事在当时的福建泉州深受大众欢迎，同时如后述（第四章3）那样，其中亦孕育着一个重大问题。同在开元寺西塔上，与东海火龙太子相对应的是猴行者的浮雕，对此也将留作后述。

三名弟子的比较论

很久以前，就有人开始对孙悟空、猪八戒、沙悟净这三位弟子进行比较研究了。其中最早的，是嘉靖二十一年（1542）杨悌为杨慎著的戏曲《洞天玄记》作的序。因为现存最早的明刊本即世德堂本是万历二十年（1592）刊行的，所以这个序中做的比较依据的是已经散失的旧明刊本。据此称，玄奘象征人的真性，猪八戒象征眼

睛,白马象征意志,孙悟空象征心(请联想一下"心猿意马"),而沙和尚象征怒气。此中,尤其难于理解的是沙和尚[18]。此后,关于众人关注的孙悟空和猪八戒、或者玄奘与孙悟空的对比研究层出不穷。

中华人民共和国成立以后,依据惯例,在论小说的"思想性"、"阶级性"问题的同时,也对这三位弟子进行了评价。但是,为孙悟空和猪八戒减分的仍为少数,多数人给讨人喜欢的人物打了高分。然而,这时的沙悟净仍然没有引起关注,几乎没有被当作问题。不过,近年来试图运用五行思想和炼丹术思想解析这三位弟子之间关系的研究也开始出现,拙著《西游记的秘密》便是其中之一[19]。

最近,在英华人学者詹姆斯·S·傅(James.S.Fu)将《西游记》与十七世纪西班牙作家塞万提斯著的《堂吉诃德》(1605年)和十九世纪美国作家马克·吐温著的《哈克贝里·费恩历险记》(1884年)进行比较,出版了旨在分析出场人物的著作[20]。在这部著作中,傅氏在把玄奘送到终点这个意义上,称白马承担着《西游记》故事的最原初情节(primitive plot),孙悟空与堂吉诃德、哈克承担着叙事诗性的情节(epic plots),而猪八戒与桑丘·潘沙和吉姆一起承担着田园诗性的情节(pastoral plots)。关于沙悟净,在把他确定为承担着禁欲性情节(stoical plot)之后,说"他那富于客观性的深思熟虑(objective contemplation)和那沉默寡言的外貌(sullen complexion)本身虽然深深地隐藏着忧郁,但却引人发笑。他是最近似于那幽默作者的人物[21]。"

悟净叹异

在此,沙悟净的位置为何不断后移的理由昭然若揭。因为,作

者描写玄奘一行取经经过的视角，与沙悟净的视角是最近似的。对此，前述中岛敦亦持有同样的观点。下面引用其采用沙悟净手记体裁《悟净异叹》中的一节，以结束本节。

> 悟空、八戒、吾等三人，各自完全不同。日暮无宿，仅就是否宿于路旁废寺一事商讨时，三者亦在各自不同的想法下达到一致。悟空称此废寺为驱魔降妖之所在，径自前往另择它处。八戒则言此时懒得另寻它处，莫如早早进去吃饭、睡觉。而吾则认为"反正此处到处充满邪恶妖魔，如若何处都遇灾难，则择此处为灾难场所亦无不可。"难道三个活物集到一起均如此不同？活物之不同活法真是有趣。

注：

① 这两篇的写作年代不明。估计《悟净出世》写于1942年左右。《悟净叹异》中写有1939年这个日期，但完稿（即收入全集的）时间不明。

② 参见马可·波罗《东方见闻录》四十一《罗布市的故事》以及斯文·赫定《中亚探险记》第十九章《未开化的牧羊种族》等。

③ 参见前述《亚洲佛教史》中国编Ⅰ222～223页、前述《密教辞典》"毗沙门天"项等。

④ 大正No.2163。另外，在常晓和尚请来的佛典中，包括《北方毗沙门天王念要法经》二卷以及《深沙神记并念诵法》一卷。

⑤ 《觉禅钞》卷一二一《深沙大将》也引用了《常晓和尚请来目录》的这段话，并另有说明。说"神（深沙神）颈悬七骷髅，是玄奘七生之首也。"如后述那样，关于深沙神多次吃掉前生的玄奘之传说，在常晓和尚渡唐的时期还不存在。因此，《觉禅钞》的记载可能是加入了宋、元时代的传说。

⑥ 据前述《密教辞典》"深沙大将"项。另外，《觉禅钞》卷一二一中，也就醍醐寺收藏的深沙大王像作了描述。另参见矶部彰《大唐三藏西天取经传

说的形成》209～211 页、236 页(《释迦十六善神图》)。

⑦ 参见《新修·日本绘卷物全集》15(1977 年,角川书店出版)凹版照片 35 页、解说 55 页。

⑧ 张世南为江南人,但作为官吏曾居于福建永福。当时的见闻很多,这首诗是重光寺完成轮藏(收藏佛典的旋转式书架)时请张圣者作的。另外,《游宦纪闻》收于《知不足斋丛书》或《笔记小说大观》之中。参见太田辰夫《〈游宦纪闻〉中的西游记故事》。

⑨ 《大唐西域记》的这个记载大概是指崇拜印度教湿婆神的骷髅派(Kāpālika)。参见中村元《印度教史》261～262 页。另外,继《诗话》第八之后的是《入鬼子母国处第九》,这个鬼子母国与《大唐西域记》卷二《健驮逻国》中的鬼子母教化遗址相对应。这个鬼子母的丈夫是老鬼神王般阇迦(亦写为半支迦)Pañcika,在中国它表现为以骷髅为璎珞。由此,太田辰夫(《〈大唐三藏取经诗话〉考》)说,它可能有这个鬼神王像的影响。

⑩ 如在第三章 4《桃与人参果》中所述,周密对经由福建泉州传入的西方知识十分感兴趣。说起来,宋代、尤其是南宋由于其北部和西部被蒙古统治,所以对西域的新知识很不了解。周密的这段记载,也许是《诗话》中深沙神传说的一个变体。

⑪ 参见第三章 2 注㉑

⑫ 在这里,玄奘是让白马驮经典返回的,所以没有对白马的惜别语言。但是,在惜别语言中,有一句"四个西行一个归",这明显地忽视了龙马的存在,与前面的记载相互矛盾。

⑬ 在百回本第三十回,有一个老怪关于沙悟净说明的场面,说他"是唐僧第二个徒弟沙和尚"。对此,太田辰夫作两种解释:在这个场面,"由于悟空被赶走而没在场,因此第三弟子的悟净上升为第二弟子了"(《中国古典文学大系》版《西游记》上,264 页注一);"在世本第三十回,沙和尚偶然被误为唐僧的第二弟子,表示了其(指先行资料使沙和尚先于猪八戒出场——中野注)痕迹"(《戏曲西游考》12 页)。我认为前种解释较为妥当。

⑭　太田辰夫《〈销释真空宝卷〉中的〈西游记〉故事》27 页。

⑮　G. Ecke and P. Demiéville. *The Twin Pagodas of Zayton*, pp. 35 ~ 36.

⑯　G. Dudbridge, *The Hsi-yu Chi*. pp. 49 ~ 50.

⑰　太田辰夫《中国古典文学大系》版《西游记》解说。

⑱　傅惜华《明代杂剧全目》(1958)88 页，载有《洞天玄记》杨悌序。关于《洞天玄记》，参见第三章 2 注㉑。另外，在达德布里奇前述著作 172 ~ 173 页，载有这个杨悌序的英文译文。

⑲　在中国，例如张静二的《西游记人物研究》也作了这种尝试，只是有很多谬误。对此的评价，参见拙著《西游记的秘密》第二章《〈西游记〉的隐秘学》。

⑳　J. S. Fu, *Mythic and Comic Aspects of the Quest*.

㉑　同上，3 页。另外该书还暗示，在明刊本玄奘送给三位弟子的名子，即孙行者、猪八戒、沙和尚(参见表 1、5、6)之中，只有带“和尚”的沙和尚名字玄奘也亲自使用，所以其余的行者和八戒名字都含有否定性意义。这个观点值得关注。在此处，可见沙悟净的位置距作者最近的原因。同时，也可以看到作者考虑到了沙悟净的前身深沙神与史实上的玄奘之间的因缘关系。

4. 桃与人参果

人参与人参果

如在第三章 1《三藏法师》中所述，《诗话》中介绍了一个玄奘唆使弟子孙行者去偷西王母桃子的奇特故事。当然，这是善无畏三藏等各种传承混淆所至，在此先往下看一看《诗话》第十一《入王母池之处》。

在玄奘一个劲地唆使猴行者去偷桃子时，那蟠桃竟有三个熟透离枝，眼看着落到了池里。猴行者用金镮杖击岩石三下，有一个小孩从池中出来。问之几岁，答曰“三千岁”。猴行者言“我不用你”，又击岩石五下，又出来一个小孩称“五千岁”。言之“不用你”。又击，出来一个小孩称“七千岁”。猴行者将之抓在手里转圈挥动数下，结果小孩变成了乳枣。猴行者将之一口吞下，后来在从印度回国的途中将之吐于蜀地，那乳枣变成了人参。……

这是一个奇异的故事。最后出现的人参，在明刊本《西游记》第二十四、五回是以人参果的形状出现的。其中说宛如出生不满三日的婴儿，屁股沟处带着蒂，挂在树枝上。在五庄观将它献给玄奘，吓得玄奘倒退三尺。猪八戒知道那是仙果，便唆使孙悟空偷来，结果遭到玄奘叱责。

《诗话》中的人参虽为明刊本人参果的前身，但其基本性质却相距千里之遥。在《诗话》中，西王母的蟠桃落入池中变为小孩，小孩又变为乳枣，孙悟空吞食后吐出来又变成了人参，这是一个以仙果(植物)→动物→植物方式转化的奇异的植物变身故事。与此相反，在明刊本中，一开始就是婴儿形状的仙果挂在树上。

我对《诗话》中的这个植物变身故事十分感兴趣，曾就此写过小论①。在考虑孙悟空的诞生时也不可不谈这个问题，因此在本书中亦专设一节论述。

会发声的人参

所谓人参果，是以人参形状的类推产生的空想植物。药用价值很高的人参因其形状有时像人，因而古来便被神秘化，甚至有些关于人参怪异故事的记载。例如李时珍《本草纲目》卷十二引用的

佚书《广五行记》中就有如下记载：

> 隋文帝时，上党（今山西省）有人宅后每夜闻人呼声，求之不得。去宅一里许，见人参枝叶异常，掘之入地五尺，得人参。一如人体，四肢毕备，呼声遂绝。

同样的记述还见于五世纪刘敬叔著的《异苑》卷二，和正史《隋书》五行志下《草妖》。我们在拔根菜类的大萝卜、胡萝卜时，时常碰见似人形根部分岔的，古代人想象人参会发声亦不无道理。这类故事没有传到日本，但作为吉祥植物人参在《延喜式》中有所记载②。

曼陀罗华传说

关于会说话的根菜类植物，欧洲很久以前就有很多关于曼陀罗华的传说。曼陀罗华是原产于波斯的茄科植物，其根部如人腿分为两股，而且其分歧处有时有如男根似的突起或如女阴似的裂缝，使人联想到色情，因此被用于春药或强精催淫剂。

关于这种植物的起源，在欧洲各地有很多传说。其中一说为：有一个因不白之冤被处绞刑的男人，在临终之际遗泄的精液和尿液侵入大地，然后生出了曼陀罗华③。更富有趣味的是曼陀罗华的采掘仪式，我想这与《诗话》中人参果传承的产生有关，故将 M·伊利亚德的论文《加约马托、亚当、曼陀罗华》介绍如下：

> 从地面上挖掘这种奇特的植物具有相当大的危险。要拔出曼陀罗华的根，需在星期五黄昏时，带着黑狗，用蜜蜡把耳朵堵上。靠近后，首先要在植物的植皮上刻三个十字记号。然后挖根部的周围，不能碰到植物。接着在其根部系一根绳子，另一端系在狗的尾巴（或脖子）上。不给狗吃的东西，待狗

饿至一定程度时把面包或肉块等掷于附近。狗为扑食跳跃时，同时将曼陀罗华连根带出来。曼陀罗华的叫喊声很可怕，狗会因此而当场死亡。

仅为拔一棵植物而需要如此繁杂的仪式，是因为有一个可怕的传承——即空手触摸它会当场死亡。在古代罗马，往往选择一

图 14　拔曼陀罗华的方法（上，引自伊本·法德兰的《卫生学》拉丁语版。下，引自《女王玛丽的诗篇》）

个人为牺牲者去拔它，待那个人中毒身亡后，再去获取已经没危险的曼陀罗华，用狗为替身是后来的做法④（见图 14）。

使用狗来拔曼陀罗华的传承，实际上早在十三世纪末就已经通过阿拉伯传入中国了，对此将在后面详细叙述。在此让我们再回到中国的植物怪异故事上来。

关于人参和曼陀罗华传承的共同点，是其根部均为人形、会发声、药性高等。但是，人参没有曼陀罗华那种可怕的毒性。因为人参是实际存在的植物，所以虽然被神秘化了，但是没有被提高到仙果的地位。

长寿仙果

在第二章 3《被压制的猴子》中介绍过的《汉武故事》中，有一种西王母的桃，三千年只结果一次，可谓对长寿有效的仙果中的仙果。

类似的仙果故事，尤其多见于六朝时代的文献。其中有生长于东海以东扶桑之国、九千年结一次果实的椹；有生长于距扶桑五百里外的磅唐山、一万年结一次果实的桃和生长于日本结一斤重果实的桃；有三千年开花、九百年结果的柤稼櫏树果；有三百年开花、九百年结果的如何树果等等。具有莫名其妙的名称的仙果虽然很多，但桃占据绝对优势的地位。奇怪的是，桃子生长的地方多为扶桑、日本等东方。

众所周知，桃象征着女性性器和生殖力。古代人从桃这种果实的形态、触觉、味感等发现丰穰、繁殖的象征，并将无限的生产力假托于它。关于这一点，已有日本的桃太郎故事为证。中国最古老的诗集《诗经》中有一首《桃夭》诗，把结婚、生育前的姑娘喻为桃。桃所象征的无限的生产力繁衍出对种族繁荣的强烈愿望（即

使个体消亡),同时与个体生命的永存即长寿的愿望结合在一起。所以,桃被纳入西王母传说之中[5],永远占据着长生仙果的位置。

结婴孩的树

中国古老的仙果传说情节大体如上,这里再介绍一段见于唐末人士假托六世纪梁朝的任昉著的《述异记》中的奇特记载。

> 大食王国在西海中。有一方石,石上多树,干赤叶青。枝上总生小儿,长六、七寸,见人皆笑,动其手足。头著树枝,使摘一枝,小儿便死。

实际上这段记载出自唐代杜佑的《通典》,而杜佑又是从同族人杜环那里得知的。杜环于天宝十载(751)随高仙芝出征中亚,在坦逻斯败于阿拉伯,被捕后被带到大马士革,十年后经海路回国。杜环回国后写《经行记》一卷,但现已失存。所幸杜佑在其所著《通典》中引用了多处[6],虽很不确切但可察其全貌。

总之,既然大食国生有结婴孩的树,那么阿拉伯方面的文献里也应有类似的记载。难道果真有这种树吗?

瓦克瓦克岛的树

巴佐尔·本·萨赫里亚尔于十世纪至十一世纪期间写过一本《印度珍异记》[7],其中第三十八话《穆罕默德·伊本·巴比萨德从去过瓦克瓦克的人讲的故事》中,有这样一段话:

> 在那里生长有一种圆叶的大树,有时也长椭圆形的叶子,结一种类似葫芦一样的果子,但比葫芦要大得多,和人形具有某种相似性。当风曳动它的时候,从中便发出一种声响。这种果实的内部充满了空气,好像是马利筋('Ošar)的果实一样。

如果将之从树上摘下来，其内的空气立即就会逸出，仅仅剩下一层皮。有一名水手曾见过这种果实，非常喜欢其形状，摘下一个来想带走，但它立即就瘪掉了，留在他手中的仅仅是一块松软的东西，如同一只死乌鸦一般。

图 15　瓦克瓦克岛的女王与结人的树（引自阿诺德（T. W. Arnold），《伊斯兰教绘画》（Painting in Istam）

图 16　说话的树（引自阿诺德《伊斯兰教绘画》）

在当时的阿拉伯，还流传着很多与此类似的故事。十三世纪波斯著名的博物学家阿尔·卡兹维尼的手抄本《世界奇异物与珍品志》[8]中的插图《瓦克瓦克岛的女王》[9]（图 15）的左侧，可见一棵树上结着很多年轻姑娘的头。另外，十一世纪波斯人费尔杜西的叙事诗《王书》（十五世纪的抄本）中也有插图“说话的树”，树上不光

结着人头，还有马、羊、狼、豹、狗等很多动物的头[10]。

然而，《印度珍异记》里的瓦克瓦克岛，以及阿尔·卡兹维尼著作抄本中的瓦克瓦克岛究竟是什么呢？十二世纪的地理学家阿尔·伊德里西著的《罗杰王书》中，附有一幅十六世纪末传到欧洲的世界地图[11]（图 17），其中在相当于现在印度尼西亚南方的位置上，画着一大片称为 uakuak 的土地。暂且不说这 uakuak 在这幅地图上的位置，如桑原隲藏所说，"（在阿拉伯文献中）日本的国号在伊本·胡尔达兹比赫[12]是作为 Wakwak（Wâkwâk）出现的。当时中国人称日本为倭国，而 Wakwak 是倭国的谐音[13]。"Wakwak 来自于"倭国"的唐代音 ua-kwək。

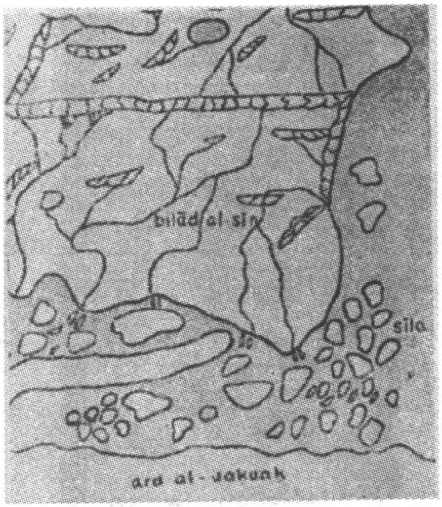


图 17　瓦克瓦克岛地图（引自织田武雄《地图的历史》1973 年，讲谈社）

如果瓦克瓦克岛在中世阿拉伯文献中指的是倭国即日本，那么那里存在关于结人树的传说是十分令人感兴趣的。因为，虽然场所不同，但与八世纪唐代去过阿拉伯的杜环带回来的关于大食国结婴孩的树的故事完全一致。

关于树结人或动物的故事，除杜环带回来的这个大食国的树以外，在中国尚别无所见。中国虽然有很多关于人头一样的树枝、人体一样的草等故事[14]，但是没有树上结人或动物的传承。然而在欧洲，关于东方产的珍奇植物的故事，例如"斯基泰的羊"[15]（图

18)、“果实变成鸭子的树”[16](图 18)、“雅德亚”[17]、“萨勒拉哈”[18]等，均以阿拉伯圈为传承媒介而久传不衰。至于瓦克瓦克岛的树，甚至传说神以那树上结的年青姑娘的头创造出了夏娃[19]。看来，在中国与欧洲之间的这种差异中，孕含着很多值得思考的问题。

图 18　结动物的树(上，斯基泰的羊。下，果实变成鸭子的树。)

曼陀罗华传说到中国

如前所述，欧洲的曼陀罗华传说也传到了中国。十三世纪南宋末期的周密所著《癸辛杂识》续集《押不芦》一项中，可见如下记述：

> 回回国之西数千里地产一物，极毒。全类人形，若人参之状。其酋名之曰押不芦。生土中，深数丈。人或误触之，著其毒气必死。取之法，先于四旁开大坎可容人，然后以皮条络之。皮条之系则系于犬之足，即而用仗击逐犬。犬逸而根拔起，犬感毒气随毙。然后就埋土坎中，经岁。然后取出曝干别用[20]。(以下略)

所谓押不芦，实为曼陀罗华之意的阿拉伯语 yabruh/abruh(波斯语为 jabrūh)汉字音译[21]。周密的这段文章虽然没有提到欧洲曼陀罗华传说

中必有的那种可怕的叫喊声，但与曼陀罗华的采掘方法却完全相同。那么，周密是从哪里获得回回国（阿拉伯）传来的这个信息的呢？

与阿拉伯之间的交流

位于福建的大贸易港泉州，是当时中国与阿拉伯频繁交流的重要场所。在欧洲，泉州以刺桐（Zayton）这个名字而闻名。当时，泉州不仅设有一个名为蕃坊的回回人（阿拉伯人）居住地，甚至有回回人蒲寿庚官至福建路提举市舶（官府主管贸易的长官），手中掌握巨大的财富和权利[22]。

据南宋福建路提举市舶赵汝适著的《诸蕃志》[23]称，进入泉州的各国珍货与从泉州运往各国的珍货一样，不计其数。尤其是与阿拉伯之间的交流频繁，除珍货之外，可以想象各种异闻轶事亦不断的相互传送。

如前所述，大食国树结婴孩的故事，是由唐代杜环带进来的。而阿拉伯人相传中国以东倭国的树结人故事，肯定是这种泉州交流的副产品。周密记录的“回回国的押不芦”故事，大概也是阿拉伯人经泉州传进来的。

对于中国人来说，这个押不芦故事可能确实是个奇异的故事。然而，因为它产生于阿拉伯，所以便很容易产生一个联想，即在有结婴孩的树的大食王国＝回回国，也生产与人参一样的西方仙果押不芦（曼陀罗华）。

珍果传说的主题。

如将以上列举的珍果传说进行分类，可整理为以下三种：

A　生于土中、具有人形的植物(曼陀罗华＝押不芦、人参)。

B　树上结人或动物(大食王国的树、瓦克瓦克岛的树、说话的树、斯基泰的羊、雅德亚、萨勒拉哈等)。

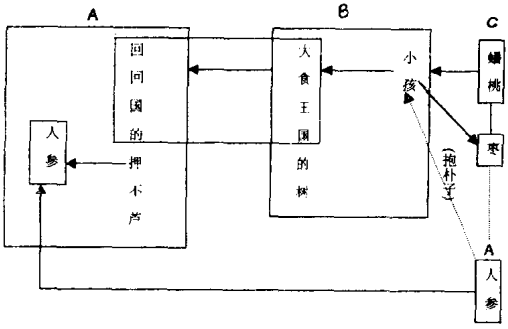
C　几百(千、万)年结一次果的树(王母桃、扶桑国的椹、如何树的果实等)

西方的各种传说为A或B,或为A和B的混合形。尤其是B多,可以说是从植物到动物、或从动物到植物的变身故事。中国的各种传说则绝大多数为C,而A是前面讲到的人参古传说,B是大食王国的树,均为少数例子。关于A和B的混合形,引人注目的是《太平御览》所引《抱朴子》中神秘的一句"人参千岁为小儿"[24]。但是,A和C的混合形却一个也没有。

然而,《诗话》里的人参是C→B→A全新形的珍果,而明刊本里的人参果却是A和B的混合形。这里再看一下《诗话》中C→B→A的变化。首先,关于西王母的蟠桃(C)落入池中变成小孩(C→B),可以很容易地用前面讲到的关于象征生育和生殖的桃来说明。但是,关于小孩因转来转去变为人参(B→A),虽然《抱朴子》中神秘的一句(A→B)也是一个启示,但更直接的是植物变异的结果——小孩使人联想到同为植物变异的大食王国的结婴孩的树(B),而进一步又联想到那大食王国＝回回国与人参(A)一样的押不芦(曼陀罗华)(A)。小孩途中变成乳枣(B→C),虽然乳枣为何物不明,但枣和桃一样都是具有生育象征的果实。这里虽然呈现出B→C的逆行现象,但也可以同视为蟠桃变为小孩(C→B)。以上论述可简为下图所示。

从人参到人参果

此图左侧的人参和右侧下端的人参(即中国古代传说中的人参)不是一个,它无疑是明刊本以小孩的形状结在树上的人参果的原形。因为《诗话》中只写有“人参”,而使人只联想到中国古代的传说。这样便产生一种错觉,似乎它与明刊本的人参果相距千里之遥。然而,在《诗话》讲述的植物变异故事中,似乎也加入了来自阿拉伯珍果传说的成分。



M·伊利亚德说:

> 人都是同一植物子宫能量的简单投射,他们是由于植物过剩而不断产生出来的瞬间形态。人是一个新植物样式的某一瞬间的表现②。

这里提起的神话学命题,在《诗话》奇异的植物变异故事中亦有所反映。更何况它是从阿拉伯传到中国的珍果故事,因而想偷尝一下人参果美味的人,恐怕不只孙悟空一个。

注:

① 拙论《传说的果实的象征性》。

② 参见日野岩《植物怪异传说新考》。

③　据 M·伊利亚德的《加约马托、亚当、曼陀罗华》称，“人＝植物生于无辜的缢死者或被作为牺牲的人的精液”，以此为主题的故事见古印度，后来经由波斯广泛传于古希腊和西欧。德国作家 A·冯·阿尔尼姆（1781～1831）的小说《埃及的伊莎贝尔》中也有与曼陀罗华类似的故事。德国作家汗斯·哈因兹·埃伯斯（1871～1943）也在其小说《阿尔拉乌内》（德语，曼陀罗华之意）中全面涉及到了曼陀罗华传说。

④　据 M·伊利亚德的《罗马尼亚的曼陀罗华信仰》称，此外，姑娘们光着身子围着曼陀罗华跳舞、唱猥亵的歌，以此消解曼陀罗华的毒性。另参见涩泽龙彦《关于曼陀罗华》、种村季弘《曼陀罗华之旅》等。

⑤　关于桃与西王母传说的结合，现在的《山海经》中没有记载。可能是在汉代，东方朔变为传奇式人物的过程中产生的。因为在假托东方朔著的《海内十州记》和《神异经》、假托班固著的《汉武帝内传》等与东方朔密切相关的书籍中频繁出现，故可成为其佐证之一。

⑥　较易查阅的是王国维校录《通典》收录的《经行记》，收于《古行记四种校录》之中。另外，宋代乐史的《太平寰宇记》卷 186“大食国”项、明代方凤的《夷俗考》“西”项、明代（撰者不详）的《异域志》下“大食国”项等均引用了《经行记》及《通典》中《述异记》的记载。

⑦　Buzurk Ibn Shahriyār, *Kitāb'Ajāib al-Hind*。中文抄译见于耿昇、穆根来由于费瑯法译本重译的《阿拉伯波斯突厥人东方文献辑注》下。引用部分见于 657～658 页。

⑧　参见 al-Qazwīnī, ‘Ajā' ib al-Mukhlūqāt wa-Gharā' ib al-mawjūdāt、矢岛祐利《阿拉伯科学史》272 页。中文抄译见于同上书上。

⑨　见于 T.W.Amold , *Pairting in Islam*, plate XXXVII, a。

⑩　在 Firdawsī, *Shāh Nāmah* 中关于亚历山大（公元前四世纪希腊的亚历山德罗斯大王）的传说部分有这个插图，现见于 T.W.Arnold, *Ibid*, PlateXXXVI-II。另参见尤尔吉斯·巴尔特尔沙依蒂斯《幻想的中世》第四章《幻想的阿拉贝斯克》中的“瓦克瓦克树”一节，其中例举了许多文献。

⑪ 于十六世纪末传入欧洲的 al-Idrīsī, *Kitāb al-Rujārī* 世界地图现在见于织田武雄的《地图的历史》60 页。

⑫ 伊本·胡尔达兹比赫(九～十世纪的波斯地理学家)的《道里邦国志》的中文抄译见宋岘译注,中华书局,1991。参见矢岛祐利前述著作 241～242 页。

⑬ 桑原骘藏《蒲寿庚考》15 页。

⑭ 例如,《汉书·五行志》中之下有记载:"成帝永始元年二月,河南街邮樗树生支和人头,眉目须皆具,亡发耳。哀帝建平三年十月,汝南西平遂阳乡桂仆地,生支如人形,身青黄色,面白,头有髭发,稍长大,凡长六寸一分。"这段话亦毫无变化地见于二十卷本《搜神记》卷六。在《搜神记》卷六中,还有数个与此类似的关于"草妖"的记载,其中有草生于路旁而十分似人、手持武器驾牛马的故事很有意思。不过,值得注意的是,这些故事中出现的都是似人的树枝或草。

⑮ 在十四世纪英国的约翰·曼德维尔《东方旅行记》中写有这样一个关于果实的故事:在中国和印度之间的加的尔,"有大如葫芦的果实,在成熟的果实里面有一只有血、有肉、有骨的动物,宛如一只无毛的小羊"。由于曼德维尔参考的十三世纪法国樊尚·德·博韦的《自然之镜》Vincent de Beauvais, *Speculum Naturale* 认为这种植物产于欧洲东南部的黑海和里海一带,因而以"斯基泰的羊"而闻名。参见涩泽龙彦前述论文 365～366 页。

⑯ 同上 355 页,可见十七世纪法国克洛德·杜类《令人惊叹的植物故事》中的插图。

⑰ 据同上称,雅德亚为一种植物,"外观一半像人,脐部与地下的根茎连在一起。它将周围的草吃光,并袭击一切靠近它的东西"(364 页),见于十三世纪的文献中。

⑱ 这种植物见于十三世纪阿拉伯伊本·阿尔·巴依塔尔《药用植物全书》,据说它在祭日叫喊,听到其叫喊声者一年内死亡。参见同上 364 页。

⑲ 十二世纪阿尔萨斯的尼僧赫尔拉德·丰·兰兹佩尔古 Herrade von

Landsperg, *Hortus Deliciarum*(《悦乐之园》)的手稿本中也有一幅图——神在用瓦克瓦克树上结的姑娘头造夏娃。这幅图见于同上 353 页。

⑳　周密的《志雅堂杂钞》卷上也收有该文,只是部分字句略异。

㉑　参见 B. Laufer, "La Mandoragore"(汉文译本为冯承钧译《押不芦》以及 B. Laufer, *Sino-Iranica*, 447, 585 页。

㉒　参见桑原隲藏前述著作。另外,张秀民《蒲寿庚为占城人非阿拉伯人说》认为,蒲寿庚不是阿拉伯人,而是占城(现越南中南部)人。

㉓　参见冯承钧《诸藩志校注》。

㉔　现存的《抱朴子》和《抱朴子佚文》中均无"人参千岁为小儿"一句。

㉕　M·伊利亚德《大地·农耕·女性》176 页。

《西游漫记》人民美术出版社

第四章 《西游记》的地理学

1. 地名的虚实

《西游记》中的地名

《西游记》既然以玄奘西天取经的史实为主要内容,那么不管它多么荒诞无稽,也不失为一种纪行文学。里面不可避免地出现很多地名,但例如黑风山黑风洞、盘丝岭盘丝洞、陷空山无底洞、灭法国等一见既知为虚构的地名占绝对多数。然而,如果仔细阅读,会发现实际存在的地名也不少,例如猪八戒下世的乌斯藏国、沙悟净下世的流沙河,以及孙悟空拼死灭火的著名的火焰山等。不仅在西天取经部分,就连自称齐天大圣大闹天宫时代的孙悟空作为根据地的水帘洞(《诗话》中为紫云洞——参见本书表 1),这个地名也是存在的(暂不论其设定的方法)。这种虚实混淆带来很多麻烦,但也很有意思。

另外,不管虚实,出现黑风洞、无底洞、水帘洞等如此之多的洞穴,也值得我们分析其在神话学方面的意义。同时,到达天竺国(印度)之后,仍以中国式的地名——豹头山虎口洞、铜台府地灵县等贯穿始终,关于这一点也有必要进行一下分析。另外,贯通《西游记》全篇的宇宙观不仅仅停留在佛教上,而是加入了道教的色彩

之后变得更为荒唐无稽，当然这是我所无力探讨的。总之，《西游记》的世界是广阔无限的。虚的暂且不谈，先从实际存在的地名入手。

复杂的途径

在明刊本第十三回中，玄奘从长安出发，时间是贞观十三年九月十二日，但史实上玄奘是贞观三年(629)出发的(另有贞观元年之说)。或许是为了与第十三回对应而改为十三年的，不可而知。

玄奘出发后即在双叉岭遭遇虎将军，此后过两界山。两界山东边是大唐领土，西边为鞑靼领地。这座山在唐代以前称为五行山，玄奘与孙悟空就是在这里相遇的。既然在唐土的西限，那么现实上应该是陇右道的西限即玉门关一带。鞑靼这个地名从晚唐时开始用来指靺鞨，后来指蒙古。但宋、元时很少使用，从明时开始又频繁地用来指称北方的蒙古。如此，即使是架空的地名，如若参考一些解释来分析，还是十分有趣味的。

过了蛇盘山的鹰愁洞是哈咪国，这个地方现在仍位于新疆维吾尔自治区。在准确的地图上看，从玉门到哈咪之间，有曾经使玄奘受难的莫贺延碛即流沙河。在小说中，说是一直往西走，然后穿越沙漠和昆仑再南下。

小说中说从哈咪继续走两个月，便时时遇到僊僊和回回，这僊僊是指现在居住于云南省的少数民族——彝族。把僊僊和新疆的回回(这里有可能指维吾尔族)写在一起，确实气度不凡。

接下来是在黑风山黑风洞与黑大王交战，在戏曲《西游记》中，猪八戒是以这里为根据地抢来了裴公的女儿。明刊本中的黑大王是黑熊精，《朴通事谚解》所引的元刊本中也有黑熊精，看来此处与

戏曲体系略有不同。但是在黑风山黑风洞之后，在乌斯藏国国境附近的高老庄收复了猪八戒，从此处看来又似乎受到了戏曲的某些影响。

西藏的国名

乌斯藏国指的是西藏。现在称为西藏，英语为 Tibet，都不准确，西藏人自己称为 Bod①，总之我们按惯例称呼。问题是，过去中国人是怎样称呼西藏的。

古代中国人曾把西藏民族称为氐、羌、西戎等，均为带有“野蛮人”意味的蔑视性名称。唐代曾称作吐蕃，对其词源众说不一②。元代使用过西蕃这个称呼，顾名思义为“西方的蕃人国”。那么明代开始使用的乌斯藏和清代以来使用的西藏是什么意思呢？这两个名称中都含有“藏”字，现代汉语发音为 zàng[tsàŋ]。它来自于西藏语 gtsaṅ[tsaŋ]，是西藏中部一个州的名字。“乌斯”的西藏语音为 dbus，是拉萨所在州的名字，意为中央或中心。中国人曾用过近似于 dbus 实际发音的“卫”字，但是 dbus 在明代时的发音也许更接近“ 乌斯”。总而言之，乌斯藏是西藏中心部两个州的名字③。

较之乌斯藏，西藏这个名称是倒退了。因为“西”是附加的，而“藏”只不过是一个州的名字。中国人清代统辖西藏之后，以“西方宝藏之国”之意起了这个名字。西藏人对这颇具奉承意味的名称肯定不会感兴趣，这就如同一个外国人用日本某一个地方的名称，例如用九州来指代整个日本一样。然而，现在这个“藏”字如“藏文”指西藏语一样，已经惯用化了。

虽然乌斯藏国确为西藏，但是西藏却不可能位于从中国去印度的途中。当然，如果把中国特别是长安与印度之间用直线连接

起来，确实得通过西藏。凭明代中国人的地理知识，这是常识性的。那么是故意提出西藏这个名字呢，还是因为这里是与西藏喇嘛教因缘很深的猪八戒出场的地方呢？我认为这两方面的原因都存在。

话说玄奘一行拜谒西天如来，领受经典五千四百零八卷后欲回返东土，受命于如来乘坐八大金刚的云彩。如果是现在，可能采取乘坐喷气式飞机从印度直达长安这条线路。然而，观音查阅一下玄奘一行的受难记录，发现只有八十难，较八十一难还少一难，所以应再设一难，便追赶八大金刚，把他们从云彩上丢了下去。他们着地的地方是通天河，正是直线从印度到长安这条路线的途中。

通天河与长江

所谓通天河，是长江上游的名称。它发源于青海省腹地，经黄河源流札陵湖和鄂陵湖附近南下，西藏语把其最上游部分称为木鲁乌苏河。流经青海省时称为通天河，南下至四川省和西藏自治区分界处时称金沙江。再南下至云南省后向东北，流入四川省，在大盆地西端与岷江合流，此后一直为长江。扬子江这个名称，古代时只用作指称下游的江苏省镇江一带，清代来到中国的外国人将之误解为整条河的名称，故而推广开了。

中国人常常把长江只称为江，把黄河只称为河。进而也把长江的支流及南方的河流称为江，将黄河的支流及北方的河流称为河。那么，通天河是长江的上游，为什么称为河呢？中国人自古以来对黄河河源十分感兴趣，直至十九世纪末，在伏流重源说（亦称昆仑河源说）和积石河源说之间一直争论不止④。然而，关于长江的江源，始终作为一个谜搁置至今。因为如果从中原开始追溯的

话，它作为金沙江南下进了云南，对于此前无人探索。即便是金沙江，在五世纪郦道元著的《水经注》中也完全没有记载。十七世纪前半叶的旅行家徐霞客著有《江源考》⑤（有部分遗失），其中关于金沙江的上游部分，记有西藏名的犁牛河，但是也完全没有涉及通天河⑥。另一方面，因为明刊本《西游记》中出现了通天河的名字，可知明代已经发现了通天河，但还没认识到是长江的上游。可能是它距黄河的上游很近而称为河，但又由于弄不清其流向才起名为通天河⑦。如此看来，此河确实有资格设在玄奘一行的往返途中⑧。另外，在《西游记》第四十七回，称通天河在东土大唐五万四千里之外。从长安到西天大雷音寺的设定距离为十万八千里，所以到通天河正好是一半路程。

包括明刊本在内，在《诗话》以来的《西游记》故事中最引人入胜的地方，当首举沙悟净或其前身出现时的流沙河，因前面已经提到，故不再谈。另外，女人国（或女儿国）也很有趣，已因在第二章2《好色的猴》中有所涉及，另因就此拟撰它稿，在此也做省略。剩下的想必就是火焰山了。

吐鲁番的火焰山

火焰山出现于百回本第五十九至六十一回。关于元刊本，在《朴通事谚解》中为火炎山，在《销释真空宝卷》中为火焰山。反映明代戏曲《西游记》故事并以目连为主人公的《目连救母戏文》中也出现了火焰山⑨，只是《诗话》中没有出现，不知为何。

所谓火焰山，是位于现新疆维吾尔族自治区吐鲁番盆地的小山脉。近年来这一带开始向外国人开放，有很多人前去观光旅行。这些人的旅行报告中必定写有“因孙悟空而出名的火焰山”。我亦

曾于1979年9月到过吐鲁番盆地，尽心尽意地欣赏了火焰山。不过，我对这座山的兴趣是在唐代诗人的刺激下产生的，而不是《西游记》。

岑参的西域诗

这位诗人是岑参，因为他是李白、杜甫同时代的人，亦可认为他是玄宗时代的人。他曾于天宝五载(746)至至德二年(757)三次赴西域，前后在那里渡过了7年时光，足涉西至龟兹(现新疆维吾尔族自治区库车)。当时，吐鲁番盆地为唐朝辖管，岑参得以因公务而去。他初到那里时接受的印象似乎很深刻，有其五言古诗《经火山》为证：

火山今始见，突兀蒲昌东。赤焰烧虏云，炎氛蒸塞空。
不知阴阳炭，何独燃此中。我来严冬时，山下多炎风。
人马尽汗流，熟知造化功。

说起来，这首诗句我不知读过多少遍了。但是无论读多少遍，我都无言表述岑参初次见到这座火焰山时的强烈印象和强烈感人的词语搭配。读过这首诗，谁都会认为火山即是喷火的山，尤其对于见惯活火山的日本人来说更是如此。可是，那里没有喷火的火山。因而，我把这座火山想像成了具有火焰熊熊燃烧一样的颜色和形状的山了。很多文献基于岑参的这首诗，按火山二字解释为喷火的山。假如“突兀”即冒然突起的红彤彤的山，那么将“赤焰”、“炎氛”等词语理解为诗人用于增强诗意的手法也并不为过。

众所周知，吐鲁番盆地的周围是四至五千公尺高的高山，然而它的标高却为海拔以下的锅底形。由于一年四季均为高温，所以我认为这首诗中“赤焰”、“炎氛”等词语完全抓住了这种气候条件

的特征。

我所见到的火山的真实形态(图 19),与我依据岑参的诗产生的想像半中半偏。我脑海中的具有火焰一样的颜色和形状、冒然突起的高峰与现实彻底偏离,那是一座小山脉,从盆地算起的平均标高为五至六百公尺,远远看去宛若一片平坦的高地,山脉周边达一百多公里。但是山的肌色是火一样的红。走近仰望,无数可怕的涸泽深嵌,确为"突兀"之态。同时,那里是难以想象的酷热!

图 19 吐鲁番盆地的火焰山(作者摄)

然而,体验过沙漠中吐鲁番盆地异常风土的中国人却为数极少,大多数人是根据岑参这首诗的字面意思把其理解为喷火的火山了。在唐代称为火山的这座山,经过宋元到明代时被称为火焰山。可是,在元刊本《西游记》中已经出现了火炎山或火焰山这个名字,估计这座山在那时已经开始为人所知了。元代期间,即从草创期间的蒙古帝国时代至成吉思汗西征时,他们曾经像出入自家

庭院一样频繁的往来于这一带。那时,与把岑参诗作写到的西域的奇异风土称为“奇”的唐代不同,奇异的风土已经开始被一部分人认识为平常的现象了。但是,在时间上与蒙古帝国同期的南宋由于被赶到了江南,因而距西域甚远。看起来,火焰山不见于《诗话》而初见于元刊本的原因,大概就在于此。

罗刹女的故乡

在火焰山与孙悟空交手的人,是人人皆知的罗刹女,别名铁扇公主。然而,如在第二章3《被压制的猴》中所述,在西藏传说中,这位罗刹女是与猿猴王结婚后生下西藏人祖先的女鬼[10]。在另一个西藏传说中,与猴子结婚的是“岩精女”[11]。从明刊本起始处孙悟空出生于石头来看,西藏传说似乎对明刊本的形成起到了某种作用。在明刊本第五十九回,孙悟空被火焰山罗刹女的芭蕉扇煽到小须弥山,在求助于灵吉菩萨时,观音说“那芭蕉扇原本在昆仑山后,自混沌开辟以来天地产成的一个灵宝,乃大阴之精叶”。从火焰山的角度看,“昆仑山之后”不外乎是西藏,从这里也可以看到西藏传说传入中国内地的痕迹。在稍晚于岑参时代的八世纪后半叶,西藏军队曾经占领过敦煌。综合各种情况看,火焰山的奇特风土与西藏传说结合在一起是毫不奇怪的。

热海诗

岑参不仅作关于火山的诗,还写过热海即现吉尔吉斯坦的伊塞克湖宛若热水沸腾。岑参没有去过热海,他是依据玄奘提到的这个地名和传闻中的湖水温度写了七言古诗《热海行送崔侍御还京》,其中有两句颇为可怕的诗句为“西头热海如水煮”、“蒸沙烁石

燃虏云,沸浪炎波煎汉月”。这也是远远超越现实的诗的夸张表现,但是因此而传开的热海印象却很难改变。第三章3《沙悟净……》中提到周密《癸辛杂识》续集的记述,其中虽然说的是流沙河,但却也参入了岑参这首诗传导的热海印象。岑参的西域诗对于《西游记》故事的形成,似乎也有微妙的贡献。

如此,谈起明刊本《西游记》中出现的虚虚实实的地名将无尽无休,因此计划在日后编撰的《西游记虚实地名辞典》中再作详细介绍。如果这部辞典诞生,也将与我计划中的《山海经地名辞典》一起,成为解释中国人空幻地理学的重要参考。

注:

① 据施泰因的《西藏文化》称,“按西藏的说法,国土的中央部称为Bod,由此产生了我们称呼的‘西藏’。”关于这个名称的由来,青木文教《西藏》的解释更为详细。

② 青木文教同上著作,277页。

③ 参见同上著作,273~274页。

④ 关于黄河源问题,自古以来有很多人论述,在此省略。近期的论著有岑仲勉《黄河变迁史》、拙论《黄河源考》、祁明荣《黄河源头考察文集》。

⑤ 有任美锷作的选释《徐霞客游记》,也包括《江源考》注释。

⑥ 《江源考》记载为“犁牛石”,即为犁牛河。西藏语为'bri-chu, Sarat Chandra Das, *Tibetan-English Dictionary*,930页中对此有详细说明。另外,《江源考》记载,犁牛石“在佛经中谓之殑伽河”。这与《大唐西域记》第一中的“殑伽河”相混同,是一个大错误。

⑦ 见于《游宦纪闻》(参见第三章3注⑧)的张圣者诗第六、七句为“沈毛江上马驼前,长沙过了金沙滩”,这沈毛江即流沙河(将流沙河称为沈毛江,如实地反映了南方人的特点)。何谓长沙,不详。金沙滩为金沙江。请注意

这首诗作于南宋末期。太田辰夫说“这首诗中的金沙，相当于明代本中的通天河”(《〈游宦纪闻〉中的西游记故事》37页)，如果明刊本作者是在明知通天河为金沙江上游的名称的前提下而设定的话，那么它与《江源考》的记载一样是个极为有趣的问题。然而，这种可能性是极小的。

⑧ 在百回本中，是在第四十七，四十八回渡过结冰的通天河。不过，其地点设定在车迟国元会县。车迟国这个地名也见于《朴通事谚解》引用的元刊本。此外，在第九十八回中，玄奘是在遥拜如来所在的灵鹫山(是见于《大唐西域记》卷九的实际上存在的山。梵语 Grdhrakūta 的汉译名)之后，渡凌云渡，脱凡胎的。在现在的四川省峨眉县有凌云梯(又名胡僧梯)，因为距长江很近，故与第九十九回一行人归途坠入通天河的设定方法相近，因此作者可能意识到了通天河是长江的上游。但实情不明。

⑨ 一般认为，明代郑之珍的戏曲《目连救母劝善戏文》反映了明刊本《西游记》的内容。情节与目连救母故事一脉相承，讲到为救在地狱受苦的母亲，目连去西天。在第六十六出(相当于折或幕)有通过火焰山一幕。其中还有黑松林、烂沙河(流沙河)等地名和沙和尚、猪百介(参见第三章2注㉑)等人名，但是没有孙悟空的名字。是白猿帮助的目连。铁扇公主的名字也出现了，但是与火焰山无关，火焰山的妖怪是赤蛇精。参见太田辰夫《〈目连救母劝善戏文〉所引〈西游记〉考》。

⑩ 参见青木文教前述著作《西藏》310～311页。

⑪ 参见施泰因前述著作《西藏文化》34页。

2.《西游记》的空间论

《西游记》的宇宙论

除出现于玄奘一行从长安到印度旅程中的虚虚实实的地名之

外，在明刊本《西游记》中也展开了一幅气势磅礴的宇宙观。孙悟空经常口出狂言，称他乘筋斗云一个筋斗能跑出十万八千里，可是竟然没能跑出如来那一尺见方的手掌心。从宇宙观及空间论的角度看，这个著名的故事中含有十分有趣的问题。

现在，让我们来看一下《西游记》故事开场时的地点。明刊本第一回起首处，在陈述了一段时间论之后，有下面一段著名的话：

> 盘古开辟，三皇治世，五帝定伦，世界之间，遂分为四大部洲。曰东胜神洲，曰西牛贺洲，曰南赡部洲，曰北俱芦洲。这部书单表东胜神洲。海外有一国土，名曰傲来国，国近大海，海中有一座名山，唤为花果山。

这里引出了孙悟空的出生地花果山，但是概括出来的宇宙观，实际上在五世纪印度人瓦苏班杜 Vasubandhu（汉名世亲）所著《阿毗达磨俱舍论》（简称《俱舍论》）[1]中已有详细记述。这部《俱舍论》的汉译，正是由玄奘进行的。因此，《大唐西域记》卷一起始处讲到的佛教宇宙观，根据的亦主要是《俱舍论》。定方晟制图表示了《俱舍论》中以须弥山为中心的世界构造[2]，引载如下。（图 20）

在《俱舍论》中，此图中的赡部洲为我们居住的世界。此图表现得不明显，实际上在细高塔状的八大地狱之上有个三角形的塔。其顶端的三角形是模拟印度亚大陆的赡部洲，从其北部无热恼池流出的四大河之一徙多河，实际上是叶尔羌河，所以也可看作是黄河源[3]。因此，中国亦属于赡部洲。

然而，《西游记》中说故事的舞台主要是在东胜神洲（《俱舍论》中为“东胜身洲”），一方面排除了印度的所在地赡部洲，另一方面却以赴印度取经为主题，置这一明显的矛盾而不顾。然而在明刊本第九十八回，玄奘一行到达灵山雷音寺拜谒如来，而如来却说道

“你那东土乃南赡部洲，……”。——如此看来，未见于《俱舍论》的娑婆世界和极乐净土之间的关系似乎在这里有所反映。

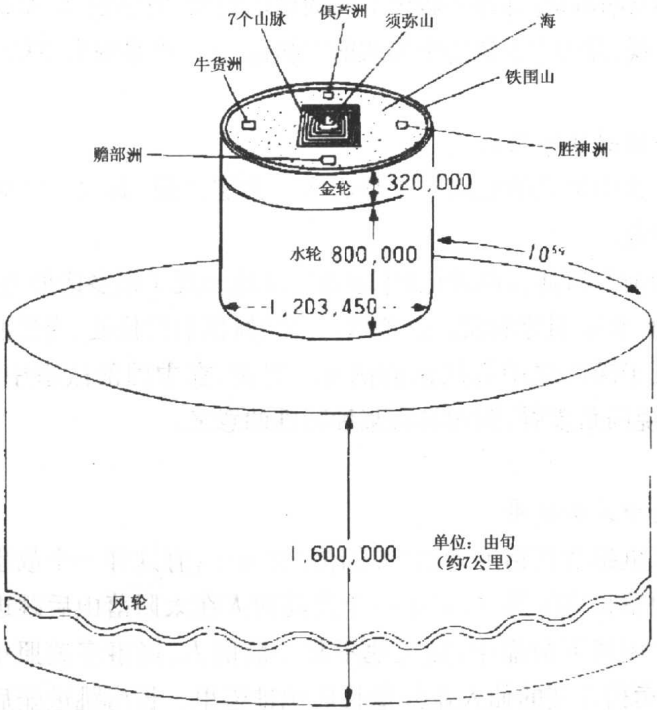


图20 以须弥山为中心的世界（引自定方晟《须弥山与极乐》）

就是说，我们居住的这个世界虽然是娑婆，但是又有很多不同看法，例如有认为它是赡部洲的、有认为它是四天下（胜身、赡部、牛货、俱卢等四洲）的、还有认为它是三千大千世界的④。另外，玄奘又称四天下位于三千大千世界之中，实在是纷繁复杂。总之，从那娑婆“向西方，过了十万亿佛国土”便是极乐净土⑤。在《西游

记》中，称长安至如来居住的地方为十万八千里路程，这与孙悟空在筋斗云上翻个筋斗的距离相等。虽然佛国土与里这个距离单位不同，但《西游记》却置矛盾于不顾随意地利用《俱舍论》以及佛典中的宇宙观，并使之发展为中国式的空间论，这一点是颇有意思的。

中国的故事与洞穴

那么中国式的空间论是什么呢？大胆地说，洞穴的时间论即相当于此。

如前节所述，《西游记》中虚虚实实地出现了很多诸如黑风洞、无底洞、水帘洞等洞穴。这些洞穴多为妖怪们的住处，当然洞穴适合出没于深山之中的妖怪们栖身。然而，在中国的故事中，从神话、传说的角度看，洞穴具有某种特殊的意义。

壶中天型故事

三世纪晋代葛洪著的《神仙传》卷五中，有这样一个故事。一位名叫费长房的男子，看见一个卖药的人在太阳落山后跳进一个悬挂在屋檐下的壶中，知道他不是一般的人，诸事多关照他。一天，那卖药人变的仙人壶公邀长房跳进壶里。长房跳进壶后发现那不是壶，而是富丽堂皇的仙境般的世界。长房在那里学到很多仙术后重返俗世，擅长于缩短地脉引千里外之物于眼前。

这个故事，就是有名的壶中天即壶中有另一个世界的故事，这类故事在中国十分少见。壶中显现的另一个世界显然是“套匣”式结构，所以壶中天的某处还有壶，钻进去之后还有壶中天，而里面某处还有壶，……如此想下去，将不断地接近无限的小宇宙，令人目眩。或者相反，我们生存的这个世界被包裹在一个壶中大世界

的一角，而这个大世界又被包裹在另一个大世界的壶中，……如此想来，无边际的大宇宙将无限地膨胀下去。无论属于哪一种，壶中天的故事无疑是一个解释空间相对性的具有魅力的故事。

此类壶中天型故事在欧洲俯首皆是，而在中国却异常少见。这是为什么呢？或许是壶变成了另一种东西，进而使伸缩空间的机能也发生了变质。

壶与洞穴

不言而喻，壶的形态使人联想到女性性器。并且，出入壶口的宇宙时伸时缩，这无疑是性交的类比。

在形态上，与这种壶相类似的是洞穴。与壶中天故事同样为我喜欢的烂柯故事，亦以洞穴为舞台。樵夫王质进山伐木，见石室中有童子数人边唱歌边下棋。观看之中，童子给一枣，吃下后饥饿感顿消。然而，置于足下的斧柯（斧柄）已腐烂。下山后，故乡的村庄完全变了样子。

《述异记》卷上中的这个故事还有很多变体⑥，在这里描写为“石室”的洞穴内部似乎不是空间，而是使时间伸缩的仙界。虽然只在那里度过一、两天，但奇怪的是回到俗世一看竟去过了一、二百年。

王质去的石室，形状构造与壶完全相同，即有一个入口，但里面无出口。然而也有如隧道一样可以通过的洞穴，穿过去之后是时间的流逝与俗世不同的仙界。虽然如此，这仙界的深处并不是朝向俗界敞开的，因此如果将隧道和其对面的仙界也一起考虑的话，那么在形态上也可以同壶视为一种。如此看来，壶似乎具备使空间或时间伸缩的奇妙的功能。

《西游记》里妖怪们的住处大多是洞穴即壶的一种变体，如果从其使空间或时间伸缩的功能来看，其原因几乎是不言自明的。居于洞穴之中的，带有正面色彩的是仙人或仙女，而带有负面色彩的自然是妖怪。例如太上老君的青牛变为金峴山金峴洞的独角兕大王、金鼻白毛的老鼠变为陷空山无底洞的地涌夫人、犀牛精变为青龙山玄英洞的辟寒大王——等等，在妖怪们作各种变化时，使空间伸缩的壶的功能都在发挥着作用。

变身故事与洞穴

公元前一世纪至公元后一世纪，罗马的奥维迪乌斯著的《变身谭》是众所周知的，人类自古以来就一直深陷在渴望变身的欲望之中。然而，如若对众多的变身故事进行比较，我们会发现欧洲大多是人以某种理由变为人以外的东西，即离心型；与此相反，中国大多是人以外的东西变为人，即是向心型的⑦。《西游记》里的妖怪们大体上也是动物隐匿其本性变为美女或神仙，但值得注意的是，使之变身成为可能的场所是洞穴，即壶的变体。因为在神话学上，空间的伸缩亦包涵着变身的伦理。

关于《西游记》的空间论，还有很多内容可谈，因恐离题太远，故就此搁笔。

注：

① 大正 No.1558。

② 参见定方晟《须弥山与极乐》13 页、海野一隆《西游记的世界像》。

③ 在《大唐西域记》卷一中，也写到这条徙多河即叶尔羌河潜伏于地下，在积石山重现，故为黄河源。第四章 1《地名的虚实》讲到的伏流重源说

(昆仑河源说)即为此。与玄奘同时代的侯君集奉太宗之命征讨吐谷浑,当时抵达积石山"观览河源"(《新唐书·吐谷浑传》,《资治通鉴》卷一九四)。但是,玄奘当时还不知道这个新的知识。既使知道,如果从伏流重源说的角度看,积石山也只不过是第二河源,所以这个史实意义不大。参见前述拙论《黄河源考》。

④ 参见定方晟前述著作 132~135 页。

⑤ 同上,134 页。

⑥ 郦道元《水经注》卷四十中有童子四人弹琴、《太平寰宇记》卷九十七中有二童子对奕、该卷八十中有二仙人下棋等。参见大室干雄《围棋的民间文学》。

⑦ 参见拙著《中国的妖怪》第四章 2《变身之理论》。

3. 漠北与南海

故事的发生地

不言而喻,《西游记》故事是玄奘一行去印度取经的故事,如果对照史实上玄奘的旅行,我们会发现中亚广袤的风土做为故事的舞台是多么合适。事实上,故事中也出现了流沙河、火焰山等西域沙漠地带实际上存在的地名,这就更加强了现实感。

就是说,《西游记》故事的发生地也就是以长安为起点的玄奘赴西天取经的路线,按现在的说法,可以看作为丝绸之路的沿途。

泉州的猴浮雕

然而,这里有一个足以推翻这种看法的离奇的材料。图 21 是

福建省泉州开元寺西塔上的浮雕。猴子身穿厚厚的直裰，头嵌金环，而右上部分还有一个和掌僧。开元寺始建于唐代垂拱二年(686)，其东西二塔于十三世纪前半叶即南宋初期落成(图 22)。均为八角五层石塔，在共计八十幅壁面上的出入口或佛龛两侧，各雕刻有两种浮雕。此外，其台基上还刻有印度古代神话和婆罗门教神话。

图 21　泉州开元寺西塔第四层(东北壁面)上的猴行者浮雕(作者摄)

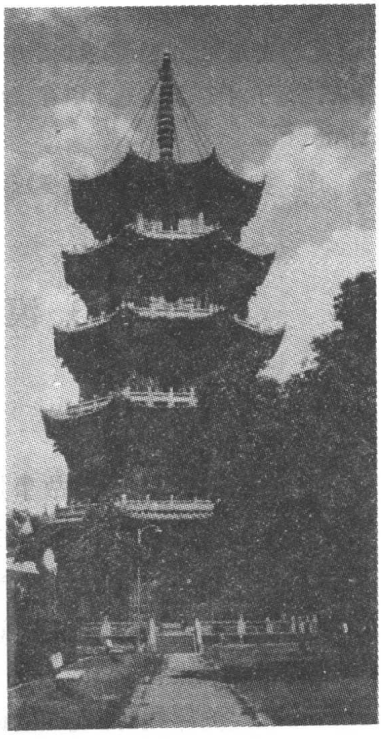


图 22　泉州开元寺西塔(作者摄)

如第三章 4《桃与人参果》已谈及的那样，当时的泉州不仅在

中国，在世界上也是屈指可数的大贸易港。因此，泉州城也是繁华的国际性都市。那里除众多的阿拉伯人外，还有印度人、意大利人、亚美尼亚人、土耳其人等商人居住。尤其是阿拉伯人，他们甚至形成了一种称为“蕃坊”的租界，并建有伊斯兰寺院和公共墓地。从遗留至今的很多遗迹上看，其他外国人也保持了各自的传统宗教和生活方式。泉州人蔑称这些伊斯兰教、印度教、基督教、摩尼教、景教（又称波斯教、弥陀教。——译者著）等寺院为蕃佛寺，但是又不能不接受蕃佛寺异国情趣的影响。现在的开元寺是经明代修复的，但建成于南宋初期的东西双塔的塔基上仍然留有印度风格的浮雕，因此随处可见接受印度寺院式建筑风格影响的痕迹。

在开元寺东西塔上，有很多再现《西游记》故事的浮雕。前面提到的猴子像与孙悟空的前身猴行者明显相似，而在其右上角立于莲华台、头顶光背的僧人像便使人想到玄奘。但是这猴子因取经有功而成佛的情景。

已经反复提到多次，《诗话》成书于南宋末期。然而，猴行者模样的猴子浮雕却是早之几十年的雕刻，其服装亦远比《诗话》中猴行者的复杂。《诗话》中的猴行者穿白衣、戴隐形帽、手持金环杖，而这幅浮雕上的猴子脖子上带着饰物、腰际间悬挂葫芦和经卷、头嵌金环。可是他手上拿着的不是如意棒，当然也不是《诗话》中的金环锡杖，而是刀。这是为什么呢，不可而知。看起来，在福建泉州一带流传着较《诗话》更为详细的《西游记》故事。

我于是 1983 年 7 月第一次到泉州，对那东西塔上的浮雕群进行了调查[1]。那浮雕群与《西游记》形成史的关系不仅仅限于这只猴，而与浮雕群的整体构成密切相关。关于这一点，将专撰另稿进行详论，在此不加赘述。

福建与《西游记》

在第二章 4《求法的猴》中已经讲到，写“取经烦猴行者”的刘克庄(1187～1269)是福建省甫田人，而张世南在《游宦纪闻》卷四中引用的关于《西游记》故事的诗，其作者张圣者也是福建永福人。不仅如此，在第二章 2《好色的猴》中提到的《白猿传》中，欧阳纥的妻子被白猿劫走的地点是福建长乐，而《失妻记》的舞台也是横跨广东和福建的梅岭。另外，在第二章 3《被压制的猴》中讲到的僧伽民间信仰，也流传于江南至福建、广东一带。……

与《西游记》故事没有任何关系的南海之地——福建，似乎被什么奇妙的姻缘与孙悟空连在了一起。福建这个地方与孙悟空的诞生似乎有某些关连②，例如下面讲到的南宋初期洪迈著《夷坚志》甲志六中的《宗演去猴妖》③故事就令人关注。

福建的猴王神

福州永福县能仁寺，神乃生缚弥猴，以泥裹塑，谓之猴王。岁月滋久，遂为居民妖祟，村俗怖闻其名。遇之者初作大寒热，渐病狂缘篱升木，自投于地，往往致死，小儿被害尤甚。于是祠者益众，祭血未尝一日干也。祭之不痊，则召巫觋，乘夜至寺前，鸣锣吹角，目曰取摄。寺众闻之，亦撞钟击鼓与相应，言助神战，邪习日甚，莫之或改。长老宗演④闻而叹曰：“其杀当汝者，既受报，而汝横淫及平人，积业转深，何是可脱！”为诵梵语大悲咒资度之。是夜，宗演独坐，见妇人人身猴足，血污左腋，下旁一小猴，腰间铁索挚两手，抱稚女再拜于前曰：“弟子猴王也，久抱沉冤之痛。今赖法力，得解脱升天，故来致谢。”复乞解小猴索，演从之，而隐。明日，启之堂，

施锁三重索。盖顷年曾为巫者射中左腋，以是常深。猴负小女如所睹。乃碎之。其怪遂绝。

猴子的解脱

这是一个不太好理解的故事。总之，猴妖因大悲咒而解脱升天，看来与民间的观音信仰有密切关系。对这个故事予以关注的是杜德桥、矶部彰和泽田瑞穗三位。杜德桥称没有任何证据将这个猴王与孙悟空结合在一起⑤，而矶部认为这"猴王神信仰是把西游记故事与福建省结合在一起的一个契机"。即"这个能仁寺的猴王神是佛法色彩极强的民族神，是被作为佛教神来对待的。他因被祭祀、具妖祟而有神威，又因僧人宗演超度而摆脱恶业升天。宗演以大悲咒解脱猴王神（略）显现了千手观音与'弥猴'之间的关系，这一点值得关注。"⑥

诚然，不能说这个猴王就是孙悟空的直接母体，但是弥猴因做恶事而受缚于铁锁、又因大悲咒而解脱升天的这一主题确实在福建有基础，这一事实从另一个角度也可以说与广泛分布于福建的齐天大圣信仰⑦结合在一起了。另外，从实际上的猴子的动物学分布情况来看，在多为山地的福建，目睹野生弥猴属猴子的机会是不会少的。

如此看来，福建人把能仁寺猴王神信仰与齐天大圣信仰结合在一起，同时又基于猴王神传说中的大悲咒，渐渐地造成了第二章4《求法的猴》中具有护法作用的弥猴形象。泉州开元寺西塔浮雕上的猴也好，福建人刘克庄的《取经烦猴行者》诗也好，还有福建人张圣者的诗（《游宦纪闻》所引）都足以证实南宋中叶称为猴行者的猴与玄奘一起赴西天取经的故事是先于《诗话》在福建形成的。

然而,张圣者的诗第五句为“苦海波中猴行复”,而《诗话》中亦有《入竺国度海之处第十五》这一课题(原文中没有“度海”的内容)。由此可见,初期的《西游记》故事中有猴行者过海的情节。可是,无论是中国关于猴的民间传承,还是福建省关于猴的各种传说,其中都没有猴子过海这个主题。这是需要解明的一个重要问题,将在下一章《过海的孙悟空》中论述。现在,再从地名方面追寻一下福建与《西游记》故事的关系。

福建的地名

附有宝庆三年(1227)序的王象之著《舆地纪胜》二百卷,是南宋最为详尽和引人入胜的地理书。其卷一二八——一三五为福建路。在这里可以发现福建存在很多与《西游记》故事有关的地名。

例如在卷一三四邵武军《景物》下里,有《诗话》中出现的地名——九龙池(《诗话》第七)、王母池(同第十一),还有与猴姻缘很深的飞猿岭。另外,卷一二八福州《景物》下里出现的蟠桃岛(虽称为岛,却在山中)、宿猿洞亦使人联想到猴行者,而在卷一二九建宁府《景物》下里出现灵鹫山、菩萨岩、观音石、罗汉岩等很多与佛教相关的地名。说起来,这种佛教式的地名不仅限于建宁府,在福建一带分布得很广。

《西游记》地名的反流

地名常常随时代而变迁,尤其是风景胜地的小地名更是如此。为数不少的福建地名,似乎是明代末期受明刊本《西游记》中地名的影响而改的。在附有明崇祯四年(1631)序的何乔远著《闽书》一五四卷中,到处都是使人联想到《西游记》的地名,其中有的是自南

宋以来使用的地名,而更多的则是从已经形成并已经很受欢迎的《西游记》中反流来的。这亦说明福建人从宋代开始就与《西游记》故事有很深的姻缘,因而才对明刊本中地名如此敏感。矶部称《闽书》中的地名对《西游记》故事的形成有所贡献⑧,看来这种判断为时过早。反而言之,福建不断地吸收使人联想到《西游记》的地名,这一事实反映了宋代以来福建的特殊性。在这个意义上,《闽书》中的地名是令人关注的。

举一个例子。在《闽书》卷十七建宁府一项中可见"奖山"这个山名,并有说明称"唐僧玄奖(应作奘)尝焉游"。史实上的玄奘根本没游过福建,《舆地纪胜》卷一二九建宁府中也无这个山名。不过,同在卷一二九《仙释》一项中有了空这一僧名,记有"崇安人。咸平(北宋年号。998~1003)中,奉旨往西天竺取经。寻诏住上蔡开元寺深沙院。熙宁(1068~1077)中,坐逝。送真身归回龙院。"此处,亦有去西天取经的僧人。如此看来,可能是在《西游记》形成之后,由于西天取经这一共同点,这位本地的了空事迹被玄奘的事迹替代了。更何况在这卷一二九中,前面讲到的佛教式地名非常多。这个例子暗示了《西游记》的存在是促使宋代至明代时期地名变化的契机。

在《舆地纪胜》中,看不到与《闽书》卷十五中的仙猿石、铁板嶂、水帘洞等对应的地名,但是在武夷山中这些地名至今还依然存在。

孙悟空的根据地

如表1所示,猴行者或孙悟空的根据地在《诗话》和戏曲中为花果山紫云洞或紫云罗洞,而在元刊本和明刊本中为花果山水帘

洞。《闽书》中有紫云岩(卷十七)、紫云峰(卷二十七)、紫云洞(卷三十)等,但在《舆地纪胜》中看不到。《诗话》中的花果山紫云洞可能是想象中的产物。但是《舆地纪胜》卷九十九广南东路和《闽书》卷十五中有水帘洞。武夷山中的水帘洞现在仍然存在,常年不断的细细流水形成瀑布,从悬崖峭壁上迎头而落,宛若孙悟空就要跳出来一样。

以外国产的珍货为国名

值得注目的是,《诗话》中地名的起法很像是受到了当时进入泉州港的外国珍货的影响。例如《入沉香国处第十二》、《入波罗国处第十三》和《入优钵罗国处第十四》中的沉香、波罗、优钵罗等既是如此。

沉香进入中国的时间比较早,又因隋炀帝堆积沉香木如山、燃一夜的故事而闻名[9]。进入宋代之后,以泉州港为中心进口了大量的沉香,其中以真腊(柬埔寨)产为最上,占城(现越南、老挝一带)产为次之,以三佛齐国(现苏门答腊)阇婆(爪哇)产为再次之[10]。《诗话》第十二中只说沉香树林一望无际,但没有提到沉香国发生的故事。这一章可能只是为了解释国名而设的,在整个《诗话》中是最为低调的一篇。

接下来是波罗国,一说可能是指《大唐西域记》卷六中出现的波罗奈国[11],但从与沉香国之间的整合性上看,莫不如说它是波罗密即菠萝树[12]。这也是从南方各国尤其是苏吉丹(现夏威夷群岛的一部分?)一带进入泉州港的。

所谓优钵罗,从其原梵语音 Utpala 来看,指的是青莲花[13]。但《诗话》里指的似乎是三千年开一次花的灵花,即梵语为 Udumbara

的昙钵罗。日本人称之为优昙华。

《诗话》作者如此将未知国的植物名称做为国名，大概是想努力使西天取经故事增加一种真实感。无奈庶民可叹，由于只听其名而不知其实，反而使描述此类国的章节大失光彩。

导游者猴行者

说起来，要把《诗话》看作纪行文学或探险小说则显得过于平淡，因为其中没有出现多少阻碍玄奘一行的妖怪。猴行者也不很活跃，只是充当一个导游者对所到各国做些解说，时而还煞有其事地赋上一首小诗。到后来，十九世纪前半叶李汝珍的小说《镜花缘》或许可以称为纪行文学，但其中也有一位多九公做导游，解释所到各国的情况。这种导游者虽然很热心，但他的作用却使纪行文学中的惊险成分消失了。这可以说是欧洲文学中没有的中国文学的特点之一[14]。

总之，《诗话》吸收未知国的植物名称为国名、追求异国情调，是泉州港繁荣的海外贸易在庶民水平上的反映。这里亦可看出福建与《西游记》故事之间的一种密切关系。

大唐的漠北与宋的南海

如前所述，宋朝尤其南宋是北与西完全封闭的时代。所谓外界，只能向南海看，而不是漠北。在唐代也开辟了经由南海的贸易，但漠北之路是通过丝绸之路的东西文明交汇的必由之路。长安能够成为世界上屈指可数的国际都市，原因亦在于此。

宋朝与北方异民族即契丹族、女真族、蒙古族并存，但又不得不渐次南下，宋朝的象征是与唐代长安相匹比的国际都市泉州[15]。

可以称为象征唐代长安意义的玄奘西天取经的史实，到宋代又以象征南海的泉州为中心的福建虚构再生。对于此，除前面讲到的福建的特殊性之外，还应该有更有说服力的因素。这就是剩下的最后一个课题，也是下一章的题目。

注：

① 参见拙论《孙悟空的原像》。

② 前述 G. Dudbridge, *The Hsi-yu Chi*, 158 ~ 160 页、太田辰夫《〈游宦纪闻〉中的西游记故事》、矶部彰《〈元本西游记〉中的孙行者的形成》等。

③ 在《新刻宋人百家小说》收存本中，题为"福州猴王神记"。

④ 《舆地纪胜》卷一三五"仙释"写道，唐会昌年间(841 ~ 846)，宗演居于福建兴化县百丈山的石室中。由此可见，这个猴王的故事从唐代末期开始流传。

⑤ 杜德桥前述著作 159 页。

⑥ 矶部彰前述论文 112 页。

⑦ 在稍候的时代，褚稼轩在《坚瓠全集》卷二中引用尤侗(1618 ~ 1704)的《艮斋杂说》，说福建祀猴王齐天大圣；佟世思(1651 ~ 1692)的《耳书》也写道，保护船只以免遭倭寇之害的猴头孙大圣被祭为守护神。说起来，这些资料是在明刊本《西游记》成书之后形成的，因此也可以认为它反过来是接受了明刊本的影响。然而，从《失妻记》等情况来看，在宋代以后的福建存在这样的齐天大圣信仰也是十分可能的。详见泽田瑞穗《孙悟空神》。从武夷山中的水帘洞(!)中有孙悟空祠这一情况来看，现在在福建仍有祭祀齐天大圣的习惯。

⑧ 矶部彰前述论文注⑭。

⑨ 参见山田宪太郎《东亚香料史》198 ~ 268 页(支那沈香)。

⑩ 参见《诸蕃志校注》102 ~ 106 页("沈香"项)。

⑪ 太田辰夫译《大唐三藏取经诗话》(《中国古典文学全集》版《西游记》

下)396 页注。

⑫ 参见《诸蕃志校注》113～114 页。另据冯承钧称,《新唐书》卷二二一中的“波罗树”大概就是指这个波罗蜜。

⑬ 依据 W.E.Soothill, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, 456 页。另据定方晟前述著作 47～48 页,“温钵罗”也是 Utpala 的音译,意译为“青莲花”,意思是“清一色的地狱”。

⑭ 参见前述拙著《中国人的思考方式》第一章 1《〈镜花缘〉与〈格列佛游记〉——关于认识的局限性》。

⑮ 将泉州作为南宋象征的另一个理由,还在于住在泉州的阿拉伯人巨商蒲寿庚不满于南宋朝廷的船舶征收政策而倒向蒙古,这加速了南宋的灭亡。参见桑原骘藏前述著作。

《西游漫记》人民美术出版社

第五章 渡海的孙悟空

1. 哈奴曼与孙悟空

孙悟空的祖先们

要解明孙悟空的诞生，不能离开印度古代叙事诗《罗摩衍那》中的猴英雄哈奴曼（Hanumān 是主格形式，我认为使用表示词根的 Hanumat 也可以，在此按习惯使用）。南方熊楠曾经指出，“通读一遍《罗摩衍那》，就会觉得中国《西游记》中的孙悟空是从哈奴曼传转化而来的”①。胡适也曾说孙悟空的祖先是哈奴曼②。如在第二章 3《被压制的猴》中已提到，鲁迅则认为中国纯国产的无支祁才是孙悟空的直接祖先③。此后，诸说纷纭，但更多的人支持哈奴曼这一观点④。

如在第二章 4《求法的猴》中所述，在论及孙悟空的祖先时，最容易陷入的误区是提出一个特定的传说，进而只着眼于其中的猴子与孙悟空之间的某种类似性而断定其为“直接母体”。我认为，到目前为止，学者们作为孙悟空的祖先提出的许多猴子传说，几乎都或多或少地与孙悟空的诞生有关。但我坚决反对仅仅拿出众多猴子传说中的特定一个，来作为孙悟空“直接母体”的做法。

当然，我们对《罗摩衍那》中的哈奴曼必须进行探讨，但我的立

场不是像胡适那样为了推导出哈奴曼＝孙悟空祖先论，而是为了证实哈奴曼对孙悟空的诞生也具有一定的作用这一设想。

另外一点，以前关于哈奴曼＝孙悟空祖先论的一个很大的缺点，是对《罗摩衍那》故事传到中国之前的来龙去脉和各种语言翻译过程中产生的故事变异完全没有评价。我对包含《罗摩衍那》在内的印度古代文学及其周边的各种语言完全是个门外汉，下面就以门外汉的方式进行一下讨论。

《罗摩衍那》

首先，我们来看一下《罗摩衍那》。据说，这是在公元二世纪，诗圣蚁垤（音译为跋弥——译者注）将公元前六～四世纪开始流传的故事整理为现在这种形式的。这部叙事诗分为七篇四万八千颂，要将这庞大的内容概括出来是我做不到的。如果依据日本译本⑤及其它材料进行归纳，其情节大致如下。

奥乌德 Ayodhyā 的国王十车 Daśaratha 王有三位王妃，生下四位王子。第一位王妃卡乌沙丽亚 Kausalyā 生下罗摩 Rāma，第二位王妃吉迦伊 Kaikeyī 生下婆罗多 Bharata，第三位王妃斯米托拉 Śumitrā生下双胞胎罗什曼那 Lakṣmaṇa 和设睹卢祇那Śatrughna。原定立罗摩为太子继承王位，后来第二王妃吉迦伊以国王曾说过可以答应她两个要求为手段，胁迫十车王把罗摩流放到森林十四年，让自己的儿子婆罗多继承王位。国王无奈应允，罗摩在其妻子悉多 Sītā 和异母弟弟罗什曼那的陪伴下一起去了森林。后来十车王去逝，但婆罗多仗义不愿登王位，到森林中恳请罗摩回宫登基，罗摩不肯违背王命。无奈，婆罗多带回一双哥哥交给他的黄金鞋，以此为王国的象征，并约定十四年后归还。

罗摩与妻子、弟弟三人在森林中平静地生活，但罗刹王罗波那Rāvaṇa的妹妹女妖首哩薄那迦Śūrpaṇakhā前来诱惑，战斗中罗什曼那割掉了女妖的耳朵和鼻子。一怒之下，女妖怂恿哥哥罗波那劫走罗摩的妻子悉多。从此，罗摩兄弟开始了寻找悉多的旅程。

图23　南印度斯琴德拉姆出土的哈奴曼像（引自立川武藏等《印度教诸神》）

在寻找过程中，来到猴子国，遇见猴王须羯哩婆 Sugrīva 的军师哈奴曼，得知猴王被波林 Vālin 赶出了自己的王国。罗摩兄弟协助须羯哩婆夺回王国，哈奴曼受命于须羯哩婆率猴兵猴将搜寻悉多踪迹，以报答罗摩。原来悉多被劫到楞伽 Laṅkā 岛去了。

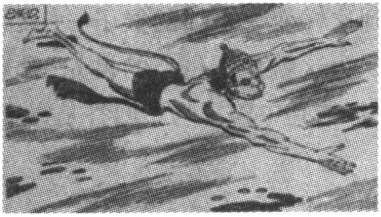


图 24　现代印度漫画中的哈奴曼

图 25　哈奴曼（近代）

从此处开始，哈奴曼活跃起来了。经过激烈搏斗，哈奴曼从楞伽岛夺回悉多，罗摩与悉多团圆。十四年过后，罗摩回到奥乌德国登上了王位。说起来，哈奴曼在楞伽岛与罗波那的战斗中，它的长尾巴被浇上油点着了火。在南印度斯琴德拉姆出土的哈奴曼像（图 23）及其它哈奴曼像[6]（图 24·25）中可见他是长尾猴，因此表 3 中狨科哈奴曼叶猴在印度至今仍很受重视。

故事情节简要如上，问题在

于哈奴曼究意是一只什么样的猴子。

首先,哈奴曼是一只“通风神之息,晓圣知圣典,明万事之正当时机[7]”的猴子。不仅如此,他还能在空中自由飞翔、随意地伸缩身体,并且可以变为人。另外,它还是一只身负搜寻悉多之使命而出游的猴子。看到这样变化自如的猴子——哈奴曼的活动之后,南方熊楠及胡适认为这就是孙悟空的祖先,看来也不无道理。那么,《罗摩衍那》故事传到中国了吗?回答是肯定的。

《罗摩衍那》的汉译

三世纪末来到中国的索格底亚那人康僧会翻译了《六度集经》[8],其中叙述了《罗摩衍那》故事的梗概。但是没有出现罗摩及悉多等固有名词。此外,国王是菩萨,还写有王妃、猴王等。王妃被龙抢去,带到“海中大洲之上”,因此猴王的部下们“各复负石杜海、可以为高山”救王妃。首先注意到这部《六度集经》的是南方熊楠[9],接着是印度的拉古·维勒和山本智教将有关部分译成了英文[10]。

另外,四世纪末来到中国的克什米尔人僧伽跋澄翻译的《鞞婆沙论》[11]中,也部分地提到了《罗摩衍那》故事,但因其目的是谴责战争带来的杀生,所以不能称为完全的汉译[12]。这也是由南方熊楠介绍的[13]。

另外还有一部五世纪后期来到中国的吉迦夜(梵语名为Kiṁkārya?)和昙曜翻译的《杂宝藏经》卷一的第一个故事《十奢王缘》,其中罗摩太子是被父王的第三位夫人流放到深山十二年,其间由第三位夫人所生的婆罗陀治理国家。罗摩回国后复登王位,因其忠孝,国家繁荣昌盛起来。但是,悉多、罗波那及哈奴曼在这

里均没有露面[14]。

《六度集经》中的故事和《十奢王缘》都变成了一种关于本生谭即佛陀的前生故事的体验，而并非是罗摩的故事。然而，眼前我所关心的是在《六度集经》中出场的猴王。这个猴王扮演的角色虽然是《罗摩衍那》中的哈奴曼，但是不像哈奴曼那样能飞翔、变化自如。

飞行的哈奴曼

那么，除以上三种以外，还有其它汉译本的《罗摩衍那》、并且描写哈奴曼自如变化情况的资料吗？据我所知，没有现存的这种汉译本。也许曾经有过，但已经散失了。实际上已经发现了和阗语（又称"和阗—塞语"。古代居住在今和田、巴楚一带居民的语言。——译者注）翻译的《罗摩衍那》故事[15]，并且在敦煌发现的西藏语文书中也含有《罗摩衍那》故事[16]，其中都描写了具有神通力的哈奴曼。历史上，很多和阗僧人到过中国，另外从与敦煌之间的地理位置上看，中国人是有机会通过这些和阗语和西藏语的翻译了解到具有神通力的猴子故事的。

虽然没有现存的证据，但是我们可以通过某种方法，来假设中国人知道与《罗摩衍那》中哈奴曼的原形极为接近的、并且具有变化多端神通力的猴子的故事。

在第二章《猴的民间文学》中，我们已经从各种角度看到中国流传着丰富多彩的猴子传说。不仅中国固有的传说，就是见于佛典中的猴子传说也流传甚广，这并没有因为是外来的东西被排斥掉。在这些传说中，不乏具有神通力而又骚扰人的猴子，但是没有如哈奴曼那样具有飞翔能力的猴子。如果中国人知道哈奴曼的故

事，肯定不会抹杀掉这只与众不同的猴子。不管以什么形式，我想总不至于不将关于这个猴子的奇闻记录在案。

关于飞翔的猴子，鸟居龙藏曾发表论文称，从辽代墓穴中出土的画像石上刻有“头发、面容为猴状，身着武将服装立于所谓筋斗云上”的孙悟空与“望着他合掌”的玄奘“初次见面之场面”的图案[17]。辽代于北宋宣和七年(1125)灭亡，这座墓穴位于东北地区的鞍山附近。所以，如果这是事实，那将是令人震惊的发现。不过，这个发现好像是鸟居龙藏的急于求成所至。因为，发表出来的图版不是照片而是拓本，显得很不清晰，云彩上的人头发全为倒竖，面容也完全不是“猴状”(嘴不突出)，反到像是头发倒竖的深沙神(参照图 12)。如果如此，这肯定是史实上的玄奘在流沙河困于饥渴而感悟深沙神的那个场面。

飞翔的猴行者

出现了会飞翔的猴子，还是在《诗话》之中。在《入大梵天王宫第三》中，孙行者眨眼之间就将玄奘等带到了北方大梵天宫。这个场面虽然没有详细描写，但暗示着孙行者具有一定的飞翔能力。这个孙行者不但具有超凡的神通力，还像导游一样通晓所到各国的情况，并且还煞有其事地作诗，而且是带着某种使命出游的。在中国固有的传说中，也有程度不同地具有神通力和学识的猴子，例如《白猿传》中的白猿和《失妻记》[18]中的齐天大圣等既是如此。然而，说到具有飞翔能力，同时带着使命出游的猴子，猴行者还是第一个。

《诗话》中的猴行者虽然明显是孙悟空的前身，但因为阻碍他们一行前进的妖怪不多，所以他的活动并不醒目。另外，他又似乎

很通情达理，所以并不引人入胜。到元刊本，仅从《朴通事谚解》引用的一部分来看，猴行者能在天上飞、会变化，还征服妖怪，变成了名副其实的孙悟空。

如此看来，《罗摩衍那》中的哈奴曼给孙悟空形象的形成带来的影响是不容置疑的。但是，与佛典一起经由中亚传到中国的古代《罗摩衍那》故事经过几百年的沉默之后，其中的哈奴曼在十三至十四世纪南宋至元代期间又突然开始对《西游记》故事形成产生影响，这种认识是十分不自然的[19]。也就是说，我的那种假设——即在以上提到的三种《罗摩衍那》汉译本之外，中国人还另有了解哈奴曼活生生形象的手段——崩溃了。换一句话说，中国人在南宋至元代期间，才开始了解哈奴曼活生生的形象。

那么，在那个时代，中国人有机会接触到哈奴曼吗？回答是肯定的。可能性只有一个，那就是前一章讲到的南海一带，即从福建泉州登陆的那条路线。……

东南亚的《罗摩衍那》

《罗摩衍那》故事从印度经由中亚北上，同时在东南亚一带也广为流传。在锡兰、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝、越南、马来、爪哇等地，不仅没有停留在翻译上，而且通过寺院的浮雕和壁画、戏剧、舞蹈、电影、图片等各种形式的传播，至今仍为广大民众所喜闻乐见。不过，在各民族之间传播的过程中，故事内容也发生了很大变化。

其中变化最为严重的是锡兰版，相同之处是悉多被罗波那劫持到楞伽岛，但是她不但在那里与罗波那愉快地生活，而且还命令把前来找她的猴子波林抓起来，并用火点着了他的尾巴。因为楞伽岛即是现在的锡兰岛，锡兰人当然不喜欢印度原作中悉多被劫

持来而因思夫终日以泪洗面的情景[20]。

缅甸版中也有一个变化，即说梅蒂达 Me Thida(悉多)被达多哥里 Datagiri(罗波那)劫持去的地方不是楞伽岛，而是缅甸中部的波帕山。哈奴曼同样前去救助了，但不知为什么他回来时却掉进了因巴温格湖里[21]。

七至八世纪期间，爪哇在梵语的影响下形成了卡威语，并于十世纪翻译出了《罗摩衍那》。后来出现了称为卡喀温 Kakawin 的严谨的韵文，于是十三世纪初又产生了卡喀温文体的《罗摩衍那》，赫伊卡斯称这是一部最能忠实反映印度原作的作品[22]。另外，爪哇帕纳塔兰寺院刻有《罗摩衍那》故事的浮雕亦十分壮观，在施图特尔赫姆详细的研究中所附的照片上可以窥之全貌[23]。

老挝版《罗摩衍那》

遗憾的是我对泰国及柬埔寨的《罗摩衍那》情况不很了解[24]，感兴趣的是老挝版。最近印度人拉图纳姆女士对此有详细介绍[25]，藉此予以说明。

据说《罗摩衍那》故事于七世纪传到老挝，现在仅存有手抄本[26]。不过，琅勃拉邦的佩克(Vat Pa Ke)寺院(Vat 为寺院之意)和麦依(Vat Mai)寺院的壁画上有所描绘[27]，如把它与口传的故事对照起来，可以大致了解老挝版的情况。

故事梗概与印度原作没有多大差别，但实质上的主人公不是帕·拉姆 Pa Lam(罗摩)，而是庞梅查克 Pommachak(罗波那)，而悉多是庞梅查克的女儿。不仅如此，悉多刚出生的时候，父亲根据星卜将她放在木筏上顺河冲走了[28]！悉多被一位隐士收留扶养，后来与帕·拉姆结婚。在印度原作中，悉多是被从土中挖出来的。

帕·拉姆亦被流放到森林之中，不同之处是他射挡路的大石头。即他射岩石为两半，从中出来一位天女飞到天上去了。这一部分在中国的文献中也能看到，待后述。劫持悉多的人是人首鹿身的怪物，前去搜寻悉多的仍是哈奴曼，下面说一下哈奴曼——

哈奴曼生前的经历极为复杂。就是说，他是风神法·费埃（Pha Phai）和萨瓦哈（Savaha）的孩子，而母亲萨瓦哈的母亲南·凯希（Nang Khaisi）与太阳神苏里雅（Sūrya）私通，南·凯希与苏里雅之间生的孩子是须羯哩婆[29]。

哈奴曼小的时候，看到太阳以为是水果，便想爬上去吃。太阳神苏里雅回头的瞬间，其热能把哈奴曼烧毁了。但是挂在苏里雅火车上的一根毛发，又使哈奴曼恢复了原来的生体。苏里雅命哈奴曼作为他的一名士兵回到地上去。后来，他遇到帕·拉姆，去搜寻悉多，这也是作为苏里雅的士兵接受苏里雅的命而去的。在印度原作中，也是哈奴曼小时候想吃太阳爬到了天上，但是没有被太阳烧掉。相反，他因为会飞翔而遭众神嫉妒，用雷把他击落到了地上。另外，在印度原作中，哈奴曼幼时虽然很调皮，但总体上是个很成熟、冷静的猴子。在老挝版中，哈奴曼的性格不太清晰，但还多少有些调皮的部分。

以上，只不过是把流传于东南亚的《罗摩衍那》故事[30]笼统地归纳了一遍，还有很多问题没有弄清楚。前面讲过，如果中国人在南宋至元代期间有可能接触到哈奴曼，那便是在南海一带通过福建泉州登陆的这条路线。如果事实如此，那么即便是零散的，也理应留有《罗摩衍那》故事进入中国的痕迹。

泉州哈奴曼

在位于厦门大学校院内的人类博物馆里，有一条碑廊。那里主要陈列着在泉州出土的用阿拉伯文字、八思巴文字以及泰米尔文字等雕刻的墓碑，同时有一块曾经是印度教寺院门框的石柱也横卧在那里。那石柱的下半部分雕刻着如图 26 所示的长尾猴。他无疑是哈奴曼。其实，吴文良很早以前就发表了这张猴子的照片[31]，只是我在出版本书初版的时候忽略了它。

图 26　泉州印度教寺院门框上的哈奴曼像（厦门大学人类博物馆藏）（作者摄）

据吴文良说，这块石柱是 1947 年在泉州市通淮门的城基内挖掘出来的。说起来，如前所述，在宋、元时代泉州已建有伊斯兰教寺院和印度教寺院等所谓“蕃佛寺”。但是到明代几乎被破坏殆尽，刻有浮雕和碑文的石柱都被用来作为石料修缮城墙了。1943 年，为抵御日军攻陷泉州而折毁城墙时曾经挖出不少，战后至今仍在泉州各处发现很多这类石柱和石碑。自明代以来，不断有人将拾来的这种具有珍奇图案的石柱、石碑作为传家宝安置在庭院里[32]。看起来，“蕃佛寺”石柱、石碑的命运是相当复杂的。

关于这个哈奴曼左手中拿着的器物，吴文良称之为“三叉矛”，而从其柄部呈曲线形来看，我认为它可能是植物，即药草。在《罗摩衍那》中，哈奴曼在山上采集药草，并为受伤的拉马王子及其弟

弟治疗的情节是相当重要的。

如前所述，我曾经于1983年和今年(1986年)先后两次访问福建。与两次去过泉州开元寺一样，同时也两次造访了厦门大学的人类博物馆。当然，与这个哈奴曼也曾打过两次照面[33]。经过数百年，由于中日战争的战火而重见天日的这个哈奴曼，显然是在宋、元时代经过印度人之手雕刻在泉州印度教寺院门框上的。在开元寺东西塔的浮雕群中，也有一些明显地出自于印度人之手[34]。

外国的东西一旦传进来，想了解关于那种东西的故事也是人之常情。更何况，那种东西在印度是妇孺皆知的哈奴曼。这样一来，在《罗摩衍那》中尤其令人喜闻乐见的哈奴曼故事，便于宋、元时代在泉州人之间传播开了。当然，令当时的中国人大吃一惊的哈奴曼在空中飞行的故事，也自然而然地流传了起来。

石头生的美女

南宋洪迈著《夷坚志》三志己卷九《婆津山美女》中，有下面这样一个故事：

> 正和(北宋年号。1111～1118)中，南番舶来泉州，客与所善者言："占城及真腊两国交界，有大山名曰婆律[35]。比岁，一夜风雨震电，变怪百端，至天明乃止。石壁中裂，美女二人，姗姗而出，其貌倾城。占城人得之，以献於王。真腊闻之，遣使求一，不遂所请，滋不平，至於兴兵争斗，杀伤甚众，经年未已。"

占城与柬埔寨之间的这场战争于柬埔寨苏耶跋摩二世(1112～1152年在位)时代，以柬埔寨胜利而告终[36]。大约是在这时，老挝版《罗摩衍那》中帕·拉姆射石出美女的故事开始流传。不

知道柬埔寨版《罗摩衍那》中的情况如何，可能也有相似的故事。总之，老挝版的《罗摩衍那》中的这个故事，也连同明确的时间和地点传到了中国。目前虽然没有发现中国其他方面的资料，但可以作为一个证据，说明流传于老挝一带的《罗摩衍那》至少部分地传进了中国。

《飞猴传》

在《夷坚志》补卷二十二《侯将军》中，有下面这样一个故事：

在南宋都市临安附近的天台市，有一位医生的女儿到了婚嫁的年龄欲寻夫婿。一日，姑娘忽于院中见亡嫂。恍惚间忘记了对方是死者，竟畅述间阔。嫂说："啊，这么好的春天，就我一人寂寞无聊。"接着又说："媒人介绍的人，充其量是书生啦，小官吏啦，有钱人什么的，千万不要听。有一个侯将军，他家世好、有钱，又蒙天子眷宠得大官，而且还是堂堂美男子。如你有意，我来替你说合。"姑娘说："可是，父母之命不可违呀。""不必管了。只要你有意就交给我办好了。"说完便不见了。

后来，这姑娘白天睡觉，一到晚上便梳洗打扮，行为甚是离奇。家人请巫师前来驱邪，亦不奏效。一天，姑娘突然说："将军明天要来。不款待则要招灾的。"备好宴席后，果然有一美男子带十余人前来，大吃大喝之后把姑娘带走了。家人拜托道士宁先生查明原因，宁先生用尽各种办法，最后说："如有鸟状之物飞来，可将其射之。"是夜，见有雀飞进来，便急忙射之，此物竟变成了莺。再射，变成了鹰，并变得车轮大小，人们都吓跑了。宁先生请神将擒扑，竟是一只巨大的猴子，长有蝙蝠一样的翅膀。将其尸体焚烧后，馀灰散于江上，于是姑娘终于恢复了常态。赵彦成亲见其事，将其写成

《飞猴传》。……

这个故事，说起来与中国固有的劫女人的猴子主题一模一样。但是，猴子像鸟一样在空中飞这一点完全不同。事实上，赵彦成的《飞猴传》一文，大概也是惊奇于猴子会飞而写下的。

飞猿与飞猴

说到在空中飞的猴子，我们会想到长臂猿。它们能自如地在树枝之间荡动往来，有时竟能相距十米远飞跳到另一棵树上去。中国人自古以来就从南方买来长臂猿饲养，当然知道其与众不同的运动能力。然而，即使是善于夸张表现的中国人，也不可能想象它们会像鸟一样飞，诗文中常见的“飞猿”也只不过是指长臂猿从一棵树跳到另一棵树上的状态。何况，更不可能想象猕猴属的猴子们会像鸟一样飞[37]。

现在想来，见于《六度集经》的汉译本《罗摩衍那》里没有关于猴王飞行的记载，可能是因为协助翻译的中国人认为没有必要翻译这种荒诞无稽的故事，而有意识地将之削除掉了。和阗语译本和西藏语译本中都有哈奴曼飞翔的记载。由此可见，用于汉译的《罗摩衍那》原本中不可能没有这一部分。

总之，在这见于《夷坚志》补中的故事里加入飞猴这一新主题，可能是受《罗摩衍那》故事某种影响所至。哈奴曼为寻找悉多妃，越海飞行到楞伽岛——听到这个故事的中国人肯定觉得很奇怪：说猴子劫女人还说得通，他怎么会去救女人呢？故事在传播的时候，接受一方的文化是使故事产生变异的关键所在。事实上，在前面提到的锡兰版《罗摩衍那》中，悉多不是在楞伽岛生活得很愉快吗？中国人也一样，对于以猴子劫女人的故事为传统的中国人来

说，把外来的哈奴曼也溶入传统的主题之中则更便于理解。另外，与变化自如的猴子的主题一样，也提高飞猴这个主题给人以强烈的印象。——虽然没有任何证据可以把这个故事与《罗摩衍那》结合在一起，可我却无论如何也放弃不下以上这种想法。

猴行者渡海

然而，如在第四章3《漠北与海南》已谈到的那样，《游宦纪闻》所引的张圣者诗第五句中，有“苦海波中猴行复”字句，而《诗话》中有《入竺国度海之处第十五》这一标题。太田辰夫称，“明刊本中，有孙悟空被师傅驱逐，并因求救于观音而往返大海的故事。这一赞词既是指这个故事[⑧]”。张圣者的诗和《诗话》的标题都暗示着在西天取经的途中曾经往复于大海，而并非是太田说的从属性内容。

很明显，这说明一种痕迹，即初期的《西游记》故事曾经以某种形式吸收了《罗摩衍那》中哈奴曼为寻悉多而飞到楞伽岛这个情节，而这个情节正是这部叙事诗中最高潮的部分。然而一经吸收进来之后，才发现史实上的玄奘在赴印度的途中不可能有渡海这一事实，虽说故事全是荒诞的虚构，但也不能不顾及故事接受者的困惑和批评而将这部分削掉了。《诗话》第十五的标题中虽然有“度海”二字，但正文中没有写渡海的事实，这也可能是基于这种考虑。如果是“求救于观音”的猴行者果真“度海”了，那么也没有必要将之削除。另外，《诗话》中的玄奘与猴行者之间的师徒关系也并没有成熟到驱逐、被驱逐的程度。如此，关于飞行渡海的哈奴曼这个主题，其渡海的部分脱落，而飞行的部分被强化，最后变异为《飞猴传》这样的故事。

渡海的能量

《诗话》作者从正文中削掉了猴行"度海",而无意中又原样保留了标题,这对我来说是幸运的。因为,最初我就是从这《诗话》第十五"度海"二字上得到启示,而假设《罗摩衍那》经由南海传入中国的。

《罗摩衍那》中的哈奴曼虽然曾经由中亚到过中国,但并没怎么引起中国人的注意。于是,大约在八百至一千年后的十三世纪,他又渡过南面的大海造访中国。对外来文化有些固执的中国人虽然不能那么轻易地接受它,但哈奴曼最显著的特征即飞行能力还是令中国人大为惊奇。这种新鲜的惊奇和好奇心成为创造孙悟空所不可替代的能源,使中国固有的各种猴子传说朝着一个方向汇聚。孙悟空存在他祖先的血液中,但毕竟还是过海了。

注:

① 南方熊楠《关于猴的民俗与传说》(东洋文库本)249页。

② 胡适《西游记考证》。

③ 鲁迅《中国小说的历史变迁》第三讲《唐之传奇文》。

④ 中国郑振铎的《西游记的演化》和日本入谷仙介的《齐天大圣与孙悟空》提出哈奴曼与齐天大圣的折衷说,值得关注。另外还有许多学者片面地主张哈奴曼说。参见 V. H. Mair, "Suen Wu-kung = Hanumat?"

⑤ 译自梵语原典的日文译本有田中于菟和岩本裕翻译的两部。前者为摘译,而后者因为译者逝世了关于哈奴曼出现的部分未出版。因此,在此依据的是季羡林译自原典的中译本《罗摩衍那》以及阿部知二译自英文的日译本《罗摩衍那》。目前正在附有详细注释的英译进行中(R. P. Goldman and others)。

⑥ 例如,在 K. C. Aryan, *Hanumān in Art and Mythology* 中,收集有许多从

古代到近代的哈奴曼图像资料，都以长尾巴为特征。另外，图像中的哈奴曼是越到近代画的越似人（图 24），这种倾向即使在面向儿童的漫画中也十分明显。这与近代欧洲人将猴子画为人（参见第二章 1 注④）正相反，是一个有趣的现象。

⑦ 阿部知二译 218 页。

⑧ 大正 No.152。岩本裕译《罗摩衍那》1"解题"中载有该部分的训读。

⑨ 南方熊楠《古和汉书中的罗摩王故事》，及其前述论文 246～248 页。

⑩ R. Vira and C. Yamamoto, *Rāmāyana in China*, pp.13～21.

⑪ 大正 No.1547。尸陀槃尼撰，或为迦旃延子撰。据岩本裕前述"解题"，玄奘译《阿毗达摩大毗婆沙论》（大正 No.1545）也涉及到了这个故事。另外，虽然比较简单，言及这个故事的汉译佛典还有二、三部。参见同上"解题"。

⑫ 《鞞婆沙论》卷一称，"诵罗摩衍那十二千章二句义，罗摩泥将私陀去，彼（大正中为"波"）罗摩（大正中为"罗弥"）还将来，无义者。以一女故杀十八姟众生"。该卷二称，"罗摩（兄也）罗叉那（弟也），为私陀（略）杀十八姟人。何以故"。

⑬ 南方熊楠前述《古和汉书中的罗摩王故事》及其前述论文 237～239 页。

⑭ R. Vira and C. Yamamoto, *ibid*, pp.23—30 中有英文译文。另外，在这部《十奢王缘》中，国王名十车意译为"十奢"。此外，王妃为四人，第一夫人生的天子名叫罗摩、第二夫人生的王子名叫罗曼、第三夫人生的王子名叫婆罗陀、第四夫人生的王子名叫灭怨恶（意译）。岩本裕前述"解题"中有该部分的训读。《中国古典文学大系》60《佛教文学集》中收有该日文译本。

⑮ H. W. Bailey, "The Rāma Story in Khotanese"为和阗语译《罗摩衍那》的介绍，该"Rāma"为和阗语译版本的罗马字抄写及校订，该"Rāma Ⅱ"为该版本英译及语法。另外，榎一雄的《和阗与罗摩衍那故事》涉及到了被翻译为和阗语及各种语言的《罗摩衍那》，对于日本人来说比较适用。不过，有些研究论文将此脱漏了，以下尽量加以补充。参见岩本前述"题解"。

⑯ F. W. Thomas, "A Rāmayana Story in Tibetan from Chinese Turkestan"介绍

了斯坦因文书(India Office Library 收藏)中西藏语抄本《罗摩衍那》故事,M. Lalou,"L'histoire de Rāma en tibétain"简单地介绍了伯希和文书(Bibliothéque Nationale de Paris 收藏)中西藏语抄本《罗摩衍那》故事。后者抄本之一和之二分别由 J. K. Balbir,"L'histoire de Rāma en tibétain……"和 J. W. de Jong,"Un fragment de l'histoire de Rāma en tibétain"进行了版本校订和法语翻译,同时也在 J. W. de Jong,"An Old Tibetan Version of the Rāmayana"和"The Tunhuang Manuscripts of the Tibetan Rāmayana"中作了详细介绍。又参见柳存仁《藏文本罗摩衍那本事私笺》。另外还有维吾尔语的翻译,参见 P. Zieme,"Ein uigurisches Fragment der Rāma-Erzählung"。

⑰　鸟居龙藏《雕刻〈西游记〉图样的画像石》第一图以及 15 页。另外,该文 16 页提出,在欧阳修(鸟居论文误为"欧阳明")文中,记有景祐三年(1036)访问扬州寿宁寺时,看到在那里的经藏院绘有"玄奘取经"壁画。鸟居指出,这也是《西游记》故事的前身。我认为那里画的只不过是史实中的玄奘。同类的绘画为数不少。

⑱　在《〈拉马耶那〉与〈陈巡检梅岭失妻记〉》中,林培志以完全有别于胡适和郑振铎的观点论述了《罗摩衍那》对中国文学的影响。就是说,他将《失妻记》中陈巡检寻找被妖怪劫走的妻子——即寻妻主题叠合在《罗摩衍那》中罗摩寻找悉多的主题上。然而,陈巡检寻妻这个主题体系是在《罗摩衍那》传到中国之前就有的。同时,假设《失妻记》中有《罗摩衍那》的影响,那么其中也不存在相当于哈努曼的形象。相当于《罗摩衍那》中的罗波那的,是《失妻记》中成为齐天大圣的猴子。所以,善恶两极的猴子形象相碰撞,难于形成《失妻记》这样的故事。

⑲　在《西游记与罗摩延书》中,吴晓铃得出了与我上述相同的结论,但只是表面上的。应该注意到,在吴晓铃发表这篇论文的 1958 年,正值批判胡适运动的高潮,吴晓铃是为了否定胡适的哈努曼 = 孙悟空祖先说、颂扬鲁迅的纯国产说而写的这篇论文。

⑳　参见 C. E. Godakumbura,"The Rāmāyana..A Version of Rāma's Story

from Ceylon"。

㉑ 参见 J.P. Connor, "The Ramayana in Burma"。关于缅甸版,据说有 U Thein Han, "The Ramayana in Burma",但尚未见到。

㉒ 参见 C. Hooykaas, *The Old-Javanese Rāmāyana*。关于印度尼西亚版,有榎一雄前述论文提到的 E. Aymonier, A. Dozon, W. G. Shellabear 等论文,此外还有 Soedarsono, "Rāma, the Ideal Hero …"。

㉓ J. Kats, *Het Ramayana op Javaansche Tempel-Reliefs* 和 W. Stutterheim, *Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien*..

㉔ 据说在六~七世纪期间,《罗摩衍那》故事传到中南半岛。关于泰国版,见于 Wat Phra Keo(翠翠佛寺院)的回廊壁画和 Wat Phra Jetubon(涅槃佛寺院)的回廊方格浮雕群。参见 Subhadradis Diskul, *The Ramakian* 和 J. M. Cadet, *The Ramakien*. 关于柬埔寨版,有英译本: Judith M. Jacob, *Reamker*(*Rāmakerti*)。亦见于吴哥寺第一回廊浮雕。参见于吴哥寺的调查之拙论《吴哥寺"奶海搅拌"浮雕考》。

㉕ Kamala Ratnam, "The Rāmāyana in Laos". 关于老挝版,此外还有 H. Deydier, "Ramayana in Laos",但尚未见到。

㉖ 在老挝版本中,万象版于 1973 年由 Sachchidānand Sahai 编辑、作为老挝版本出版(据拉德纳姆前述论文 191 页),但是由于战争,今日所在不明。据岩本裕前述"解题",老挝版《罗摩衍那》故事的重要抄本于 1973 年在新德里出版。但目前无法获得,只得期待他日。

㉗ 拉德纳姆前述论文转载了这两个寺院壁画中的四十幅油画板照片。

㉘ 应该注意,这个主题与在第二章 1《三藏法师》讲到的江流和尚说话完全相同。不过,此类贵种漂流故事广泛分布于东亚,所以不能只由此来论及它对《西游记》的影响。

㉙ 拉德纳姆的论文对这个情节的描写很混乱,不明之处甚多。例如,作为老挝版的特点,论文提到了"哈奴曼是罗摩的儿子",这一点有矛盾。在岩本裕前述"解题"中有一个图表,显示了在老挝版《罗摩衍那》抄本之一中出

场的人物之间的血缘关系，拉德纳姆的论文与此不一致。

㉚　除以上例举的锡兰、缅甸、爪哇、暹罗、柬埔寨各版本之外，关于马来语版，重要的是 A. Zieseniss, *Die Rāma-Sage bei den Malaien*。另外，关于菲律宾版，有 J. R. Francisco, "Sanskrit in Philippine language and literature"（未见）；就印度以外的《罗摩衍那》故事的整体情况进行的最新研究，有 V. Raghavan(ed.), *The Ramayana Tradition in Asia* 和 K. R. S. Iyengar(ed.), *Asian Variations in Ramayana*.

㉛　吴文良《泉州宗教石刻》图 125（"解说"为 54～55 页）。

㉜　据吴捷秋《泉州婆罗门教三石刻见知录》：著者吴氏家中曾有三块世代相传的婆罗门教石刻，放在池边祭祀。于 1935 年某一暴风雨夜被盗，三天后在垃圾堆中找回。后来，1952 年借给展览会展出，至今未归。吴文良前述著作中 111、112、113 图即为此。吴文良的"解说"（该书 49 页）所说的出土情况与事实不符。

㉝　参见拙论《泉州的石刻》。

㉞　例如西塔第四层的"唐三藏"和"梁武帝"。详见拙著《三藏法师》和《泉州开元寺东西塔浮雕考》。另外，杨钦章的《泉州印度教雕刻渊源考》就这个哈奴曼像以及泉州印度教浮雕的雕刻地点和传来的途径进行了考述。

㉟　《诗话》的《转至香林寺受心经本第十六》记载，从天竺国踏上归途十个月后到达"盘律国"。或许于此同源。

㊱　关于此处以佛教为中心的一般历史情况，参见《亚洲佛教史》印度编Ⅵ《东南亚的佛教》。

㊲　在这个故事的最后，说那只大猴子长有蝙蝠一样的翅膀，这令人有些不解。李时珍《本草纲目》卷五十一上中有关于珍兽的记载，称"风狸"的别名为"风母、风生兽、平猴、猞猁"，产于岭南及蜀北，"夜则因风腾跃，甚捷，越岩过树如鸟飞"。并且，"其状如狼猴而小，其目赤，其尾短如无"。据南方熊楠前述论文《关于猴的民俗与传说》，"仔细想来，这是对珂勒戈的夸张。珂勒戈为英语中的飞狐猴或飞猫（略）。珂勒戈的飞膜不止伸张于前后脚间，而且

伸张于前脚与颈侧、后脚与尾间、以及足趾间,仿佛蝙蝠一样"(197页)。从动物学角度看,它与猴完全不同,是属于翼手目即与蝙蝠同类的猫猴(Flying Lemur, Colugo, cobego)。它分布于中南半岛至马来半岛、苏门答腊、爪哇、婆罗洲、菲律宾等地区(参见前述林寿郎《动物》Ⅰ,64页)。因此可想而知,江南的中国人是有机会看到它的。但这里提到的故事,是中国人在听到像鸟一样在空中飞的猴子传闻之后,试图用天生的合理主义去加以说明,其结果便利用上了听来的猫猴的皮翼。我们应该基于主题上的相似点来考虑问题,而不是形态上的相似点。

⊗ 太田辰夫《〈游宦纪闻〉中的西游记故事》37页。

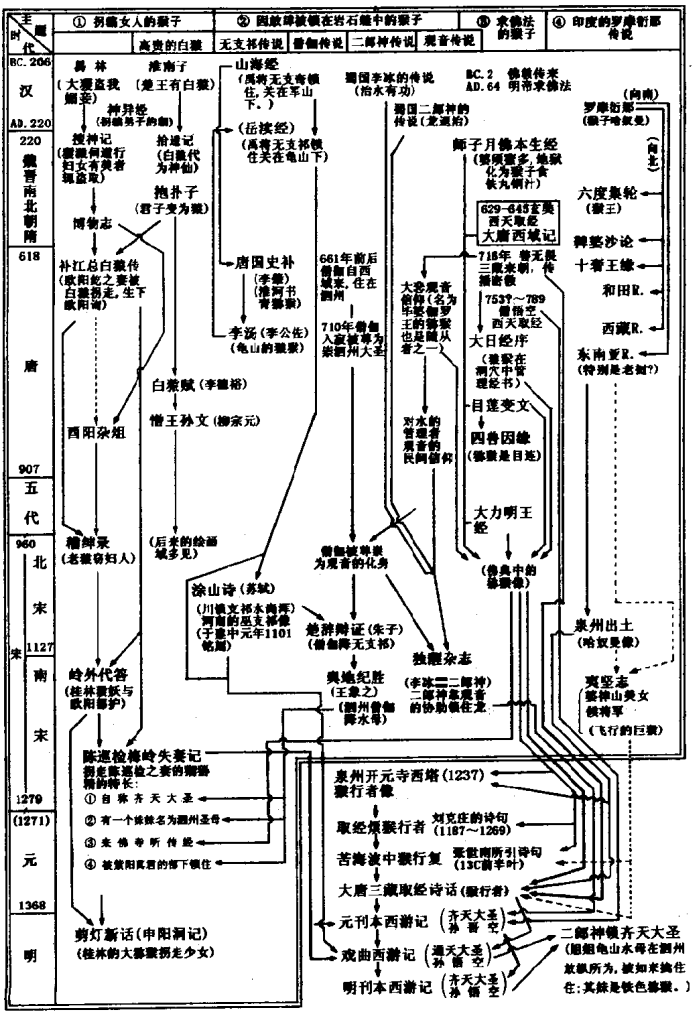
2. 从民间文学中的猴子们到孙行者

孙悟空祖先的多样性

下面,我们该谈孙悟空的诞生了。前面已经反复讲到,孙悟空并不是以一、二个特定传说中的猴子为祖先的。极端或简单地说,本书前面讲到的所有传说,都以某种形式与孙悟空的诞生相关。当然,鉴于资料的散失以及我本身的寡闻,肯定还会有不少遗漏的。尤其是关于《罗摩衍那》在东南亚诸语言中的反映及其对中国产生的影响,眼下在资料方面还完全不清楚,我希望有一天能发掘出这方面的准确资料。总之,促成孙悟空诞生的因素是多不胜数的。

在此,将关于猴子的主要的民话和传说抽提出来,并使之系统化,制成图表(表7),以便大体把握它们对南宋以来《西游记》故事产生影响的脉络。

表7　猴子民间文学诸系谱与孙悟空的诞生(→表示影响明确的关系，- - >表示影响不明确的关系。)



关于表7,实线和虚线所表示的箭头,只代表一种标志,并不是绝对的。另外,关于用黑体字标示的书名和作品名,重要的是关于其中记述猴子的某种主题,而不是书籍和作品本身。例如里面有朱子的《楚辞辩证》,如在第二章3《被压制的猴子》中所述,不是朱子说"僧伽降低了无之祁",而是朱子说"俗称僧伽降低了无之祁属无稽之谈"。虽然朱子称之为无稽之谈,但我却不能忽视那个俗传是在朱子时代的确实存在。就是说,在此表中,也列出了诸如此类的似乎毫无关系的资料。

总之,这是一个粗略的表,但是我们还是会从中注意到一些问题的。

平行的主题群及其混同

第一,表中分出的四个大主题(又分为若干个小主题)在唐末之前几乎完全平行,相互之间没有任何影响。换句话说,各个主题都是以各自极为单纯的形态缓慢形成的。

第二,到宋代,本来为平行状态的各个主题之间,开始产生各种形式的混同。首先,对史实上的高僧——僧伽的崇敬心理与唐末以来的观音民间信仰结合在一起,形成了新的僧伽传说。其结合的能量似乎引起了连锁反应,僧伽传说又与无支祁传说结合,进而又演变为僧伽即泗州大圣降水母(圣母)。自此以后,就像雪崩一样,都朝着与其它主题结合的方向发展。宋代,尤其南宋是各种主题之间相互介入混杂的时代。

第三,宋代的这种混同,对于孙悟空的诞生至少准备下了两个几乎起决定性作用的因素。一个是《失妻记》,但值得注意的是,它虽然在根本上属于劫女人的猴这一主题体系,但实际上又混杂进

很多其它主题。劫女人的猴本来是高贵的猴，可是从这个时期开始向通俗猴的方向转化。另一个是继承佛典体系的猴。在这个表中没能做到详尽的表示求法的猴这个主题，然而，在地狱受难的猴、作为大悲观音侍者的猴、管理经典的猴、为救母而遍历地狱的目连（猕猴的化身）等见于佛典中的各种猴子形象，即作为“求法的猴”已在宋代形成了。

坏猴和好猴

第四，刚刚提到的两个因素，即《失妻记》和《求法的猴》，均各自代表着俗称的“坏猴”和“好猴”的形象①。

第五，这“坏猴”和“好猴”两个形象正是构成元刊本《西游记》以来孙悟空的两个侧面，即齐天大圣时代的闹天和与玄奘相遇以后的西天取经这两个侧面的重要因素。并且，说到《诗话》中的猴行者，他多少继承了一些“坏猴”的血统，即继承了因偷西王母桃而受到惩罚的东方朔传说（在这个表中没有列出）的体系②，但总的来说，它还是具有“好猴”属性的模范生。

刺激猴行者诞生的哈奴曼

第六，虽然如此，仅仅因为确立了“求法的猴”的形象，猴行者还是不能诞生。如果没有外在力量强烈刺激“求法的猴”，就不能诱导其胎动为诞生。这个力量就是前节讲到的从《罗摩衍那》故事中转到南海的哈奴曼。

《罗摩衍那》的印度原版及老挝版都有哈奴曼幼时的故事，即想吃太阳（老挝版为水果！）而爬到天上受惩罚（在老挝版中是被太阳烧毁，然后再构体态成为太阳的部下）的故事，这与因偷西王母

桃而受惩罚的故事酷似，因此可以认为哈奴曼是猴行者诞生的最直接因素。

如此，从南边进入泉州的《罗摩衍那》在以福建为中心进行渗透时，给予既存的“求法的猴”形象以刺激，在福建诞生了较《诗话》中的猴行者还早的猴行者的故事，开元寺西塔上的猴行者像就是这样的产物。这个猴行者的故事也许是很朴素的，但是它在多种并存、竞争中迅速地北上到了临安（现杭州）。在临安，《诗话》形成了（图 27）。并且，恰在这时带着出寻悉多使命的“好猴”哈奴曼的形象对赴西天取经的“好猴”猴行者的构成亦产生了不容质疑的影响。

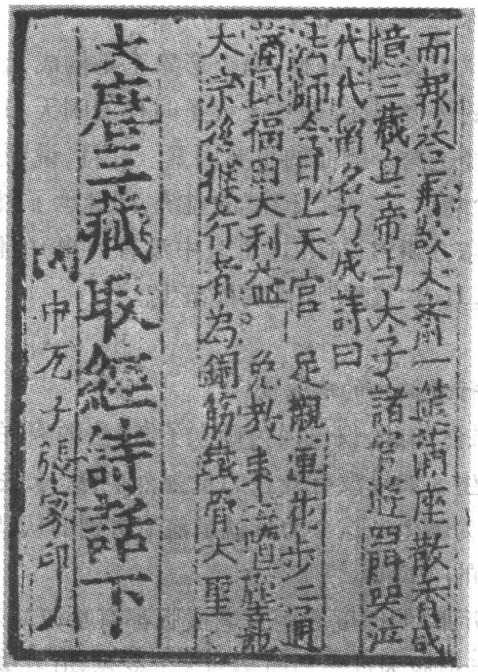


图 27 《大唐三藏取经诗话》拓写本

猴行者的诞生及其飞跃

第七，如果《诗经》形成、猴行者已经诞生，那么距齐天大圣孙悟空的诞生就仅差一步之遥了。就是说，要把“好猴”猴行者塑造成捣蛋鬼，并且还必须让它去完成至高无上的西天取经任务。元刊本的作者大概是一位本事不凡的人物，但既然民间文学中猴子的主题已经锤炼到了这种程度，其后剩下来的便是举手之劳了。从猴行者到元刊本的孙吾空这个飞跃的确不凡，可以说是乘猴子们从一个树梢窜到另一个树梢上的那种能量之余势的大飞跃。并且，对于已经成长为孙吾空的他来说，再飞跃到明刊本的孙悟空这棵最后的大树上，也已是即轻松又愉快的事情了。

注：

① 入谷仙介在《齐天大圣与孙悟空》中说，“孙悟空与齐天大圣不是两个人，而与哈奴曼结合在一起的是孙悟空。”这个见解最近似于我立论的这个部分。不过，入谷对齐天大圣源流的探讨也很暧昧，同时也没搞清楚哈奴曼的影响及其流传体系。

② 在此应当注意的是，这猴行者面对初次见面的玄奘自称猕猴王。在中国固有的猴子传说中，从来没有自称猴王的猴子，只有在收有汉译版《罗摩衍那》的《六度集经》中可见“猴王“二字。如果这个汉译版对《诗话》有所影响的话，那么应该有连结二者的痕迹。但是，如前图所见，目前还没有任何痕迹可寻。在前述《诸蕃志》“阇婆国”一项中，记有“山中多猴，不畏人。（略）投以果实，则大猴先至。土人谓之猴王”。这是熟知猴子社会制度的爪哇人的观察，由此可以证明，当时的中国人甚至知到了这类有关南方风物的事情。

3. 孙悟空的诞生与起程

宋代的文化

如表7中所见,一直处于平行状态的各种主题在宋代出现了雪崩现象,并产生了新的混同。这不仅限于关于猴子民间文学的各种主题上,而且在文化的各个方面也存在相同现象。

说到宋代文化,我们会想到伴随着科举制度的建立而确立的士大夫=读书人阶层、以朱子学为代表的合理主义精神、以及以绘画和瓷器为象征的精炼端丽的艺术等的出现。即便不举这样高级的(?)例子,比较一下唐人和宋人对美女和花的嗜好,就会马上知道它们之间的不同。对于唐人来说,美女的典型代表当然是杨贵妃,她那丰润华贵的容姿(我并没有见过)与唐人同样喜爱的牡丹花的厚重是相通的。提到宋人的美女典型,不知道该用哪位现实的人物作例子,但从十五世纪五代时顾闳中的绘画作品《韩熙载夜宴图》(现存的是宋代的摹本)的描绘来看,可知那是纤细而又素雅的女性们,她们的姿容令人联想到宋人喜好的莲花的淡雅和整洁。

然而,宋代文化这种素雅、端丽之美的基础,仅仅是宋代国家体制的支撑者——士大夫阶级吗?依我看,这离不开作为宋代文化旗手的庶民和庶民们的能量,是他们维持了在宋代迅速发展起来的城市的各种机能。

在本书中,我反复谈到了关于观音和僧伽的民间信仰。在盛唐以前的国家佛教向民间渗透时,民众将目光转向于现实生活有

益的信仰，而不是经典那种难涩的教义。在史实上，于唐初来自西域的高僧以泗州一带为中心热心传教，但是到六百年后的南宋时，他竟惩治了水怪无支祁，这是因为在高僧本来具有的权威上又附加上了一个现实的价值。

《诗话》中玄奘的特点

在此，我们再来看一下《西游记》故事中不可缺少的高僧——玄奘。在《诗话》中，玄奘想吃西王母的桃子，并唆使猴行者去偷来。如在第三章1《三藏法师》中所述，这是由于混入了关于善无畏三藏的各种传说所致。然而，不管这一部分故事的源流如何，《诗话》中的玄奘确实是想吃桃、并唆使人去偷的。

不言而喻，桃是女性生殖器或生殖的象征。理应超脱了女色的高僧声称想吃桃子，这意味着《诗话》中的玄奘必须背负着食欲和色欲这两个因果报应去完成西天取经。如前所述，在《诗话》中，猴行者是多少有此前科的优等生，罪孽深重的深沙神没有参加取经行列，而猪八戒连面也没露。然而虽身为高僧，玄奘在到达西天之前却是兼具一切俗人的属性踏上旅程的。

玄奘因果报应的“分化”

然而结果如何呢？在元刊本中，号称齐天大圣的猴子不断地偷出天宫的宝物，并胡作非为。不仅如此，他甚至还有妻室。在《诗话》中想吃桃、让人偷桃的俗人玄奘的因果报应，在这里终于“分化”给其弟子孙悟空了。这样一来，玄奘又回归了其作为高僧的本来形象。

岩石缝的象征性

另一方面,猴子齐天大圣因胡作非为被压制在岩石缝中的故事又象征什么呢?所谓岩石缝,亦是在第四章2《〈西游记〉的空间论》中讲到的壶或洞穴的变体。它也象征着女性性器,同时也是实现变身的条件。岩石缝能够成为惩罚在天宫胡作非为的猴子的场所,正因为它是使"坏猴"向"好猴"变身、使之再生的母亲胎体,同时也是玄奘在《诗话》中背负着的色欲的替代。虽然明刊本中的孙悟空又把他的色欲"分化"给了猪八戒,但是随着《诗话》中玄奘的俗人性格被弟子们一再分化,玄奘虽然挽回了高僧的形象,但同时他作为虚构故事中的出场人物也变得索然无味了。

宋代的民众

说起来,如此著名的高僧玄奘,虽说与善无畏三藏的传说混同了,但是在《诗话》中给他以俗人性格的宋代是个什么样的时代呢?对于宋人来说,唐代在很大意义上都似乎是一种权威。正因为如此,宋代一方面提炼了象征权威的文化;另一方面,在民众层次上也做到了随心所欲地奚落一切权威、随心所欲地附加或胡编各种传承。僧伽作为观音的化身惩治水怪、玄奘说出想吃桃并做出让人去偷桃这种离奇的事情,说到底都出自于支撑宋代文化根基的民众对待唐代文化的从容态度。

如此来看,鲁迅在解释《诗话》中贪吃的玄奘时,说《诗话》作者是市井人,所以在写高僧时没有一点顾虑。如在第三章1《三藏法师》中所述,虽然鲁迅的立论根据是完全错误的,然而从结果上看确是言中要害了。

文化的提炼不能产生于对权威的盲从。长久以来,我一直在

考虑,把宋代文化提炼到如此高度的源泉是什么。在写本书的过程中,我似乎终于找到了一个答案。在这种意义上,可以说孙悟空成了我最可贵的朋友。

猴行者与齐天大圣的连接点

现在给我留下的最后一个问题,是猴行者向孙悟空的飞跃。

当"好猴"猴行者在福建一带诞生的时候,与此无关但以福建一带为故事舞台的《失妻记》也以齐天大圣为主人公而形成了。不过,《失妻记》中的齐天大圣最后是以被锁链缚住而告终的。猴行者在向孙悟空飞跃的时候,无疑在空中也搂抱着"坏猴"齐天大圣。然而,既使猴行者和齐天大圣同时着地,孙悟空大概也不会诞生。被铁锁缚住的齐天大圣如果不钻进壶或作为洞穴变体的岩石缝——母胎,并且不替代《诗话》中玄奘的因果报应,那么就不会生成猴行者与齐天大圣的连接点。

然而,寻找这个连接点也并不困难。因为,如果说是被压制在岩石下的猴子,还曾经有一个无支祁以来的水怪,连齐天大圣都继承了其一部分血统。

于是,齐天大圣被压制在岩石缝中,靠铁丸铜汁维持生存,后来被玄奘救出后成为孙悟空。在元刊本中,孙悟空似乎有妻室,如果被压制在岩石缝即被封闭在母胎内而出来后仍然带着凡俗的因果报应,定会妨碍他以后的活动。他虽然也分担了玄奘的因果报应,但在明刊本中,他必须转生为一只丢掉父母、兄弟、女色等一切烦恼的天涯孤猴。

环绕亚州的旅行

史实上的玄奘经由中亚去了印度。然而,经由南海从印度来到福建的哈奴曼则刺激了中国传统民间文学中的猴子们,使一个面貌全新的猴子从花果山山顶上的岩石中诞生了。

他在急欲奔赴西天取经。虽然环绕整个亚洲的、民间传承中的猴子们的旅行已经在此画完了一个壮观的大圆环,但他正欲沿着这个圆环开始新的旅行。……

完!

参 考 文 献

（以文中引用及涉及到的文献为主）

日文文献

青木文教『西蔵』，1920年初版，1969年，芙蓉書房刊復刻本。

青山亨「インドネシアにおけるラーマ物語の受容と伝承——物語と表現の変遷」，金子量重ほか編『ラーマーヤナの宇宙——伝承と民族造形』，1998年，春秋社。

荒俣宏『図鑑の博物誌』，1984年，リブロポート。

石田英一郎『新版·河童駒引考』，岩波文庫，1994年，岩波書店。

磯部彰「〈元本西遊記〉における孫行者の形成——猴行者から孫行者へ」，『集刊東洋学』第三十八号，1977年。

——『西遊記学論説目録版本所蔵目録与研究史料目録』，1977年，私家版。

——「〈元本西遊記〉をめぐる問題——『西遊証道書』所載虞集撰〈原序〉と丘処機の伝記」，『文化』第四十二巻第三·四号，1979年。

——「西遊記における猪八戒像の形成」，『日本中国学会報』第三十一集，1979年。

——「大唐三蔵西天取経伝説の形成——唐·五代における玄奘三蔵の神秘化をめぐって」，『宋代の社会と文化』，1983年。

——「〈元本西遊記〉の形態について」，『富山大学人文学部紀

要』第八号，1984年。
——『《西遊記》形成史の研究』，1993年，創文社。
——『大倉文化財団蔵　宋版　大唐三蔵取経詩話』解題，1997年，汲古書院。
入谷仙介「斉天大聖と孫悟空」，『中国古典文学全集』月報29，1960年。
——「女神と放浪者——西遊記のモティーフについての一考察」，『吉川博士退休記念·中国文学論集』，1968年，筑摩書房。
——『《西遊記》の神話学——孫悟空の謎』，中公新書，1998年，中央公論社。
岩村忍訳『長春真人西遊記』，《世界ノンフィクション全集》Ⅱ版19，1961年，筑摩書房。
岩本裕「中国の文学とインドの説話」，同著『インドの説話』紀伊国屋新書，1963年，紀伊国屋書店。
——『仏教説話の源流と展開』，仏教説話研究第二巻，1978年，開明書院。
——『地獄めぐりの文学』，同上第四巻，1979年。
——『日本仏教語辞典』，1988年，平凡社。
ヴァールミーキ著，田中於菟弥訳『ラーマーヤナ』（アヨーディヤーの巻のみ），《筑摩世界文学大系》9『インド·アラビア·ペルシャ集』，1974年筑摩書房。
——阿部知二訳『ラーマーヤナ』，《世界文学全集》Ⅲ-2，1966年，河出書房新社。
——岩本裕訳『ラーマーヤナ』1，東洋文庫376，1980平凡社。

同書二二三～三五０頁「解題」，2，東洋文庫 441，1985 年。
同書二八九～三五二頁「解題」（二）。
内田道夫「『西遊記』の言語」，大阪市立大学中国文学研究室編『中国の八大小説―中国近世小説の世界』1965 年，平凡社。
――「西遊記の成立について――仏教説話を中心に」，『文化』第二十七巻第一号，1963 年。
――「空想への飛翔（『西遊記』の世界）」，内田道夫編『中国小説の世界』，評論社叢書６，1970 年，評論社。
海野一隆「西遊記の世界像」，同〔うんのかずたか〕著『ちずのしわ』1985 年，雄松堂出版。
ロ・エイマール，I・ドボア著，宮地伝三郎訳『霊長類』，1977 年，パシフィカ。
江原昭善・大沢済・河合雅雄・近藤四郎『霊長類学入門』，1985 年，岩波書店。
榎一雄『東西文明の交流』，《図説・中国の歴史》11，1977 年，講談社。
――「コータン語のラーマ王物語」，『東西学報』第二十八巻第二，三号，1940 年。同著『シルクロードの歴史から』，1979 年，研文出版。
M・エリアーデ著，堀一郎訳『大地・農耕・女性――比較宗教類型論』，1968 年，未来社。
――「ガヨーマルト・アダム・マンドラゴラ」。『エリアーデ著作集』第十三巻，中村恭子訳『宗教学と芸術』，1975 年，せりか書房。

——「ルーマニアにおけるマンドラゴラ信仰」,『エリアーデ著作集』第十二巻，斎藤正二·林隆訳『ザルモクシスからジンギスカンへ②』，1977年，せりか書房。

太田辰夫「朴通事諺解所引西遊記考」,『神戸外大論叢』第十巻第二号，1959年。

——『中国古典文学全集』13·14〈西遊記〉上·下，1960年2月·11月，平凡社，「解説」。

——「〈銷釈真空宝巻〉に見える「西遊記」故事—元本西遊記考」,『神戸外大論叢』第十五巻第六号，1965年。

——「《大唐三蔵取経詩話》考」，同上，第十七巻第一—三合併号，1966年。

——「《唐三蔵西遊伝》考」，同上，第十七巻第四号，1966年。

——「《玄奘三蔵渡天由来縁起》と《西遊記》の一古本」，同上，第十八巻第一号，1967年。

——「明刊本《西遊記》考」，同上，第十九巻第一号，1968年。

——「《西遊記》の二異本」，同上，第二十巻第三·四号，1969年。

——「《西遊記》雑考」，同上，第二十一巻第一·二号，1970年。

——「《西遊証道書》考」，同上，第二十一巻第五号，1970年。

——「戯曲西遊記考」，同上，第二十二巻第三号，1971年。

——「清刊本西遊記考」，同上，第二十二巻第四号，1971年。

——『中国古典文学大系』31·32『西遊記』上·下，1971·1972年，平凡社，「解説」。
——「『西遊記伝』考」，『神戸外大論叢』第二十三巻第一·二号，1972年。
——「『西遊記』成立史の諸問題」，『日本中国学会報』第二十四集，1972年。
——「『西遊記』源流考」，『鳥居久靖先生華甲紀念論集·中国の言語と文学』1972年。
——「『唐三蔵出身全伝』考」，『神戸外大論叢』第二十四巻第一号，1973年。
——「『目連救母勧善戯文』所引『西遊記』考」，同上，第二十六巻第一号，1975年。
——「西遊記成立史略」，同上，第二十八巻第三号，1977年。
——「『游宦紀聞』に見える西遊記物語」，『東洋文化』複刊第四十三号，1977年。
——『西遊記の研究』，1984年，研文出版。
大野徹「ビルマのラーマーヤナ——その特徴と周辺諸語版との関係」，前掲『ラーマーヤナの宇宙』。
大室幹雄『囲碁の民話学』，1977年，せりか書房。
小川環樹「西遊記における呉承恩の改作」，『東光』第八号，1949年。
——「〈西遊記〉原本とその改作」，同著『中国小説史の研究』1968年，岩波書店。
小川貫弌「大唐三蔵取経詩話の形成」，『龍谷大学論集』第三六二号，1959年。

織田武雄『地図の歴史——世界篇』, 講談社現代新書, 1974 年, 講談社。
小野忍『西遊記』岩波文庫（一）「解説」, 1977 年, 岩波書店。
川口久雄篇『敦煌資料と日本文学』（一）——（三）, 1983—84 年, 大東文化大学東洋研究所。
——「敦煌出土·パリ本『破魔変』·『四獣因縁』解説——ラダック版画『四禽獣』との関わりにおいて」, 同上（一）所収, 1983 年。
——「目連救母変文考」, 同上（三）所収, 1984 年。
R·クック著, 植島啓司訳『生命の樹——中心のシンボリズム』, 《イメージの博物誌》15, 1982 年, 平凡社。
倉石武四郎「棄児の三蔵」,『仏教研究』第五巻第三·四号, 1924 年。
M·グラネ著（P·ドミエヴィル編), 川勝義雄訳『道教』, 東洋文庫 329, 1978 年, 平凡社。
桑原隲蔵『宋末の堤挙市舶西域人·蒲寿庚の事蹟』, 1923 年、上海, 東亜攻究会。
桑山正進·袴谷憲昭『人物·中国の仏教　玄奘』, 1981 年, 大蔵出版。
小林太市郎「唐代の大悲観音」,『仏教芸術』第二十·二十一号, 1953·54 年。『小林太市郎著作集』7, 1974 年, 淡交社。
——「女媧と観音」,『仏教芸術』第一·二号, 1948 年。
斎藤秋男·伊藤敬一「『西遊記』の研究と資料」, 前掲『中国の八大小説』。
定方晟『須弥山と極楽—仏教の宇宙観』, 講談社現代新書 330,

1973年，講談社。
佐和隆研編『仏像図典』，1962年，吉川弘文館
——『密教辞典』，1975年，法蔵館。
澤田瑞穂『地獄変—中国の冥界説』，1968年，法蔵館。
——「唐三蔵の出生説話」（原題は「唐三蔵の出生説話について」）。『福井博士頌寿記念東洋思想論集』，1960年。同著『仏教と中国文学』，1975年，国書刊行会。
——『増補・宝巻の研究』，1975年，国書刊行会。
——「孫悟空神」，早稲田大学中国文学会『中国文学研究』第五期，1979年。同著『中国の民間信仰』，1982年，工作舎。
E・シェーファー著，西脇常記訳『女神—唐代文学における龍女と女神』，1978年，東海大学出版会。
澁澤龍彦「マンドラゴラについて」，『澁澤龍彦集成』Ⅲ，1970年，桃源社。
志村良治「大唐三蔵取経詩話訳注」，『志村良治博士著作集』Ⅱ，1986年，汲古書院。
B・イブン・シャフリヤール著　藤本勝次・福原信義訳注『インドの不思議』，関西大学東西学術研究所訳注シリーズ2，19787年，関西大学出版・広報部。
鈴木正崇「スリランカのラーマーヤナ——歴史・儀礼・伝承を中心として」，前掲『ラーマーヤナの宇宙』。
鈴木陽一「『西遊記』成立について——史実，物語，小説」，東京都立大学『人文学報』第一二八号，1978年。
R・A・スタン著，山口瑞鳳・定方晟訳『チベットの文化　決定

版』，1993 年，岩波書店。
武田雅哉『猪八戒の大冒険—もの言うブタの怪物誌』，1995 年，三省堂。
——『星への筏—黄河幻視行』，1997 年，角川春樹事務所。
立川武蔵·石黒淳·菱田邦男·鳥岩『ヒンドゥーの神々』，1980 年，せりか書房。
田中謙二·荒井健「『西遊記』の文学」，前掲『中国の八大小説』。
種村季弘「マンドラゴラの旅」，同著『怪物の解剖学』，1974 年，青土社。
陳舜臣『天竺への道』，1986 年，朝日新聞社。
鳥居久靖「天理図書館蔵〈新刻出像官板大字西遊記〉覚え書」，『ビブリア』第十二号，1958 年。同補訂『ビブリア』第十三号，1959 年。
——「西遊記研究論文目録」，『天理大学学報』第三十三輯，1960 年。
——「西遊記所見歇後語考釈」，同上，第八十五輯，1973 年。
鳥居龍蔵「『西遊記』図様を彫刻せる画像石」，『宝雲』第十一冊，1935 年。
長沢和俊訳『玄奘三蔵—西域·インド紀行』，講談社学術文庫，1998 年，講談社。
——「釈悟空の入竺について」，『東洋学術研究』第十四巻第四号，1975 年。
長沢規矩也「大唐三蔵法師取経記と大唐三蔵取経詩話」，『書誌学』第十三巻第六号，1939 年。
中島敦「わが西遊記」，『中島敦全集』第一巻，1976 年，筑摩

書房。
中根研一「「補江総白猿伝」の成立をめぐる一考察」,『饕餮』第五号, 1997年。
——「中国人の“野人”イメージ——目撃情報と文学作品に現れた現代の妖怪」, 同上第九号, 2001年。
中野美代子『耶律楚材西遊録』,《世界ノンフィクション全集》旧版19, 1961年, 筑摩書房。
——「『西遊記』と『三蔵法師伝』」, 前掲『中国の八大小説』。
——『砂漠に埋もれた文字—パスパ文字のはなし』, ちくま学芸文庫, 1994年, 筑摩書房[初版1971年]。
——『中国人の思考様式—小説の世界から』, 講談社現代新書356, 1974年, 講談社。
——「黄河源流考—政治と地理のあいだ」, 拙書『辺境の風景』, 1979年, 北大図書刊行会。
——「亜細亜星宿図—中国および北アジア諸民族の宇宙観」, 拙書『中国の青い鳥—シノロジ—雑草譜』平凡社ライブラリ—81, 1994年, 平凡社[初版1985年]。
——「仙果のシンボリズム—ワクワク島の珍果から人参果まで」, 同上。
——「女人国」, 同上。
——「青い鳥—中国民話の古層」, 同上。
——『中国の妖怪』, 岩波新書235, 1983年, 岩波書店。
——『西遊記の秘密—タオと煉丹術のシンボリズム』, 福武文庫, 1995年, ベネッセコーポレーション[初版1984年]。
——「泉州の石刻」, 拙書『孫悟空はサルかな?』, 1992年,

日本文芸社。
—「金糸猴と「野人」，同上。
—「中国の妖怪」（シンポジウムの発言），同上。
—「アンコール・ワット〈乳海撹拌〉浮彫考」，同上。
—「泉州開元寺東西塔浮彫考」，同上。
—「民間信仰のなかの『封神演義』—台湾紅頭法師の伝授書をめぐって」，『伊藤漱平教授退官記念中国学論集』1986年，汲古書院。
—『三蔵法師』，中公文庫762，1999年，中央公論新社〔初版1986年〕。
—『孫悟空との対話』，ＮＨＫ人間大学テキスト，1993年，日本放送出版協会。
—「敦煌石窟群の≪玄奘取経図≫壁画—とくに東千仏洞と榆林窟の」，『図書』2000年3月号。
—『西遊記——トリック・ワールド探訪』，岩波新書666，2000年，岩波書店。
中村元・笠原一男・金岡秀友編『アジア仏教史』インド編Ⅵ『密教—最後の仏教』，1974年，佼成出版社，インド編Ⅵ『東南アジアの仏教—伝統と戒律の教え』，1973年，中国編Ⅰ『漢民族の仏教—仏教伝来から隋・唐まで』，1975年。
中村元『ヒンドゥ—教史』，《世界宗教史叢書》6，1979年，山川出版社。
成行正夫「孫悟空と白猿伝説」，『芸文研究』第三十四号，1975年。
J・ニーダム著『中国の科学と文明』第五巻『天の科学』，1976

保育者。

J・バルトルシャイティース著，西野嘉章訳『幻想の中世——ゴシック美術における古代と異国趣味』1985 年，リブロポート。

日野巌『植物怪異伝説新考』，1978 年，有明書房。

藤田宏達訳『ジャータカ全集』1，1984 年，春秋社。

R・H・ファン・フーリク著，松平いを子訳『古代中国の性生活——先史から明代まで』，1988 年、せりか書房。

——中野美代子・高橋宣勝訳『中国のテナガザル』，1992 年，博品社。

F・ブーリエール著，波部忠重訳『ユーラシア』，ライフ大自然シリーズ 19，1970 年タイム・ライフインターナショナル。

前嶋信次『玄奘三蔵——史実西遊記』，岩波新書，1952 年、岩波書店。

牧田諦亮「中国に於ける民俗仏教成立の一過程—泗州大聖・僧伽和尚について」，『京大人文科学研究所創立 25 周年記念論文集』，1954 年、同研究所。

D・W・マクドナルド編『動物大百科』3，霊長類，1986 年，平凡社。

松浦友久「〈猿声考〉」，同著『詩話の諸相——唐詩ノート』，1981 年，研文出版。

J·マンデヴィル著，大場正史訳『東方旅行記』，東洋文庫 19，1964 年，平凡社。

水谷真成訳『大唐西域紀』，東洋文庫 653·655·657，1999 年，平凡社。

南方熊楠「古き和漢書に見えたるラーマ王物語」，初出は 1914 年。『南方熊楠全集』第二巻，1971 年，平凡社。

—「蜼という動物の話」，初出は 1915 年。同上全集第五巻，1972 年。

—「猿に関する民俗と伝説」，初出は 1920 年。同上全集第一巻，1971 年。また『十二支考』2，東洋文庫 225，1973 年，平凡社。

宮地伝三郎『サルの話』，岩波新書，1966 年、岩波書店。

G·デ·メンドーサ著，長南実·矢沢利彦訳『シナ大王国誌』，《大航海時代叢書》VI，1965 年，岩波書店。

D&R·モリス著，小原秀雄訳『人間とサル』，角川文庫，1979 年，角川書店。

柳田国男「山の人生」，『定本柳田国男集』第四巻，1963 年、筑摩書房。

山田憲太郎『東亜香料史』，1942 年初版。1979 年，同朋舎。

P·ローソン著，松山俊太郎訳『タントラ』，《イメージの博物誌》8，1978 年，平凡社。

（以上依据岩波書店 2002 年 3 月版「岩波現代文庫　文芸 50」）

中文文献

王寒枫 《泉州东西塔》(1992年,福建人民出版社刊)

王重民校录 《敦煌变文集》(1957年,人民文学出版社刊。1978年,中文出版社重刊)

季羡林 《罗摩衍那初探》(1979年,北京,外国文学出版社刊)

——《中印文化关系史论文集》(1982年、生活·读书·新知三联书店刊)

——译《罗摩衍那》(一)~(七)(1980~1984年,人民文学出版社刊)

祁明荣编 《黄河源头考察文集》(1982年,青海人民出版社刊)

严敦易 西游记和古典戏曲的关系(《文学书刊介绍》第8期,1954年。《西游记研究论文集》1957年,作家出版社刊,所收)

胡 适 西游记考证(《读书杂志》第6期,1923年。《胡适文存》2集第4卷所收。《中国章回小说考证》1942年,实业印书馆刊,以及1980年,上海书店重印刊,所收)

——跋四游记本的西游记传(《国立北平图书馆馆刊》第5卷第3号,1931年。《胡适论学近著》第一集卷三,1935年,商务印书馆刊,所收)

吴晓铃 西游记与罗摩延书(《文学研究》第2卷第1号,1958年)

吴捷秋 泉州婆罗门教三石刻见知录(《泉州文史》第6、7期合刊,1982年)

吴文良 《泉州宗教石刻》(考古学专刊乙种第七号,1957年,科学出版社刊)

黄芝岗 《中国的水神》(国立北京大学、中国民俗学会《民俗丛书》

1934年刊)

朱一玄、刘毓忱编 《〈西游记〉资料汇编》(1983年,中州书画社刊)

朱 偰 《玄奘西游记》(1957年,香港大源书店刊)

蒋星煜 悟空可能不姓孙(《随笔丛刊》第1集,1979年,广东人民出版社刊,所收)

章培恒 百回本《西游记》是否吴承恩所作(《社会科学战线》1983年第4期)

萧 兵 无支祁哈奴曼孙悟空通考(《文学评论》第五期,1982年)

沈玉成、李厚基 读《西游记札记》(《光明日报》1955年10月23日号《文学遗产》。前出《西游记研究论文集》所收)

岑仲勉 《黄河变迁史》(1957年,人民出版社刊)

任美锷 《徐霞客游记》选释(中国科学院地理研究所编《中国古代地理名著选读》第一辑,1963年,香港中华书局刊,所收)

双 翼 《说〈西游记〉》(1975年,香港上海书局刊)

孙楷第 吴昌龄与杂剧西游记(《辅仁学志》第8卷第1期,1939年。同著《沧州集》下册,1965年,中华书局刊所收)

——江流和尚陈光蕊(《宋元戏文本事》1934年,北新书局刊,所收)

越景深 吴昌龄的西游记杂剧(《文学》第5卷第1期,1935年)

——西游记作者吴承恩年谱(同著《小说闲话》1937年,北新书局刊,所收)

——目连救母的演变(初出不明。《读曲小记》1959年,中华书局刊,所收)

赵天池 《西游记探微》(1983年,台北,巨流图书公司刊)

张光宇 《西游漫记》(1958年,人民美术出版社刊)(连环画)

张秀民 蒲寿庚为占城人非阿拉伯人说(《兰州大学学报》哲学社会科学版,1979年第1期)

张静二 《西游记人物研究》(1984年,台湾学生书局刊)

张天翼 《西游记》札记(《人民文学》1954年2月号,前出《西游记研究论文集》所收)

张默生 谈《西游记》(《西南文芸》1953年8月号,同上《西游记研究论文集》所收)

——西游记研究(《四川大学学报(社会科学)》1957年第1期。《明清小说研究论文集续编》1970年,中国语文社刊,所收)

陈寅恪 西游记玄奘弟子故事之演变(《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第2本第2分,1930年。《陈寅恪先生论文集》下,1974年,台北三人行出版社刊,所收)

——须达起精舍因缘曲跋(初出不明。同上《论文集》下所收)

陈邵群、连文光 试论两个神猴的渊源关系——印度神猴哈奴曼和中国神猴孙悟空的比较(《暨南学报(哲学社会科学)》第1期,1986年)

郑振铎 西游记的演化(《文学》第1卷第4期,1933年。同著《中国文学研究》上,1957年,作家出版社刊,所收)

——西游记杂剧(1934年初出?同上《中国文学研究》中,所收)

——《中国俗文学史》(1938年,商务印书馆刊。1954年,作家出版社重刊)

郑明娳 论西游记三版本间之关系(台湾静宜文理学院中国古典小说研究中心编《中国古典小说研究专集》6,1983年,台北联经出版公司刊,所收)

中野美代子　帝师八思巴行状校证(香港中文大学《新亚学报》第9卷第1期,1969年)

樊　縯　二郎神的转变(中山大学《民俗》第61、62期,1929年)

冯承钧　《历代求法翻经录》(1931年,商务印书馆行)

——《诸蕃志校注》(1937年初版。1956年,中华书局重刊)

——押不芦(B.Laufer, *La Mandoragore* 的汉译)(同《西域南海史地考证译丛五编》1956年,中华书局刊,所收)

杨钦章　泉州印度教雕刻渊源考(《泉州文史》第6、7期合刊,1982年)

容肇祖　二郎神考(中山大学《民俗》第61、62期,1982年)

叶德均　猴娃娘型故事略论(中山大学研究院《民俗》第1卷第2期,1937年)

刘樱村　《西游记》的现实性(《文艺学习》1955年5月号,前出《西游记研究论文集》所收)

柳存仁　四游记的明刻本——伦敦所见中国书目提要之一(同著《和风堂文集》1991年,上海古籍出版社刊,所收)

——论近人研究中国小说之得失(同上)

——跋唐三西游释厄传(*Chinese Popular Fiction in Two London Libraries*, Hong Kong: Lung Men Bookstore, 1967的后半《伦敦所见中国小说书目提要》所收)

——全真教和小说西游记(前出《和风堂文集》所收)

——藏文本罗摩衍那本事私笺(《潘石禅先生九秩华诞敦煌学特刊》1996年)

李　祜　论《西游记》(《湖南师院学报》1957年2月号。《明清小说研究论文集》1959年,人民文学出版社刊,所收)

李圣华　观世音菩萨之研究(中山大学《民俗》第78期,1929年)

林培志　《拉马耶那》与《陈巡检梅岭失妻记》(《文学》第二卷第六号,1934年)

鲁　迅　《中国小说的历史的变迁》(人民文学出版社版《鲁迅全集》第八卷所收)

——关于三藏取经诗话等(《北新周刊》第21期,1927年。《鲁迅全集》第三卷所收《华盖集续篇》所收)

——关于唐三藏取经诗话的版本(《中学生月刊》第12号,1931年。《鲁迅全集》第四卷所收《二心集》所收)

西文文献

ARNOLD, Sir Thomas W., *Painting in Islam. A Study of The Place of Pictorial Art in Muslim Culture* (New York: Dover Publicacions, 1965)

ARYAN, K. C., *Hanuman in Art and Mythology* (New Delhi: REKHA PRAKASHAN, 未记出版年)

BAILEY, H. W., "The Pāma Story in Khotanese", *Journal of American Oriental Society*, *LIV*, 4(1939), pp, 460—68.

—, "Rāma", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, X, 2(1939), pp.365—76.

—, "Rāma Ⅱ", *ibid*, X, 3(1939), pp.559—98.

BALBIR, J. K., "L'histoire de Rāma en tibétain d'aprés des textes de Touen-houang" (Paris, 1963)

BEAL, Samuel, *Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World* (London: Trubner & Co., 1884; repr. Delhi: Nirmal D. Jain, 1969)

CADET. J. M., *The Ramakien——The Stone Rubbings of the Thai Epic. Illustrated with the bas-reliefs of Wat Phra Jetubon, Bangkok* (Tokyo·New York· San Francisco: Kodansha International, 1975, new ed.)

CONNOR, J. R., "The Ramayana in Burma", *Journal of Burma Research Society*, vol. 15(1925), pp. 80—81.

DAS, Sarat Chandra, *Tibetan-English Dictionary* (1st ed. 1902; repr. Delhi: Motilal Banarsidass. 1970)

DEYDIER, H., "Rāmāyana in Laos", *The Journal of Oriental Research*, vol. 22(1954), p. 1.

DHANINIVAT, (His Highness Prince), "The Legend of Rāma in Thailand", *Studies in Indo-Asian Art and Culture*, vol. 3 (= *Acharya Raghu Vira Commemoration Volume*) (New Delhi, 1973), pp. 19—22.

DOZON, Auguste, "Étude sur le roman malay de Sri Rama", *Journal Asiatique*, VII(1846,) pp. 425—71; VIII(1846), pp. 482—509.

DUDBRIDGE, Glen, "The hundred-chapter *Hsi-yu Chi* and its early versions", *Asia Major*, N. S. XIV, 2(1969), pp. 141—91.

—, *The Hsi-yu Chi. A Study of Antecedents to the Sixteenth-Century Chinese Novel* (= *Cambridge Studies in Chinese History, Literature and Institution*) (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 219pp.

—, *The Legend of Miao-shan* (= *Oxford Oriental Monographs*, No. 1) (London: Ithaca Press, 1978), 128pp.

ECKE, G. and DEMIÉVILLE, P., *The Twin Pagodas of Zayton* (= *Harvard-Yenching Institute Monograph Series*, II) (Cambridge, Mass.:

Harvard University Press, 1935)

FRANCISCO, J. R., "The Ramayana in the Philippines", in V. Raghavan, *The Ramayana Tradition in Asia*, (See RAGHAVAN), pp. 155—177.

FU, James S., *Mythic and Comic Aspects of the Quest. Hsi-yu chi as Seen Through Don Quixote and Huckleberry Finn* (Singapore: Singapore University Press, 1997), 125 pp.

GODAKUMBURA, C, E., "The Rāmāyana. A Version of Rāma's Story from Ceylon", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1946, pp. 14—22.

GOLDMAN, R. P. and others (translation and annotation by), *The Rāmāyaṇa of Vālmīki: An Epic of Ancient India*, I – V (Princeton University Press, 1984 – 1996) [VI·VII 未刊]

GULIK, Robert Hans van, *Sexual Life in Ancient China* (Leiden: E. J. Brill, 1961)

—, *The Gibbon in China. An Essay in Chinese Animal Lore* (Leiden: E. J. Brill, 1967), 123 pp. (卷末有作者录音的"Morning calls of a Hylobates Agilis, female 3 ½years old"唱片)

HOOYKAAS. C., *The Old-Javanese Rāmāyana. An Exemplary Kakawin as to Form and Content* (Amsterdam: N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1985), 69 pp.

IYENGAR, K. R. Srinivasa (ed), *Asian Variations in Ramayana* (New Delhi: Sahitya Akademi, 1983), 358pp.

JACOB, Judith M. (tr.), *Reamker (Rāmakerti). The Cambodian Version of the Rāmāyaṇa* (London: The Royal Asiaty Society, 1986)

JONG, J. W. de, "Un fragment de l'histoire de Rāma en tibétain", *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris, 1971), pp. 127—41.

—, "An Old Tibetan Version of the Rāmāyana", *T'oung Pao*, LVIII (1972), pp. 190—202.

JULIEN, Stanislas, *Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du Sanscrit en Chinois, en l'An 648, par Hiouen-Thsang, et du Chinois en Français*, 2 tomes (Paris, 1857—1858).

KATS, J., *Het Ramayana op Javaansche Tempel-Reliefs* (Batavia-Leiden, 1925), 20 pp.

—, "The Ramayana in Indonesia", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, IV (1929), pp. 579—85.

KIRCHER, Athanasius, *China Illustrata* (Amsterdam: Johannes Jansson van Waesberg, 1667). 根据同年出的另版(Antwerp: Jacob Meurs, 1667)復刻本如下. *Bibliotheca Himalayica* (ed. by H. K. Kulöy), Series I, Volume 24 (Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar, 1979).

LALOU, Marcelle, "L'histoire de Rāma en tibétain", *Journal Asiatique*, 1936, pp. 560—562.

LAUFER, Berthold. "La Mandoragore", *T'oung Pao* (1917), pp. 1—30

—, *Sino-Iranica. Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran* (= *Anthropological Series*, vol. XV, No. 3) (Chicago: Field Museum of Natural History, 1919).

LIU, Ts'un-yan, *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels*, vol. I, *The Authorship of the Feng Shen Yen I* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962).

—,"The Prototypes of Monkey(*Hsi Yu Chi*)", *T' oung Pao*, vol. LI, Livr. 1(1964), pp. 55—71.

—,"Wu Chêng-ên 吴承恩: His Life and Career", *T' oung-Pao*, vol, LⅢ, Livr. 1—3(1967). repr. in Liu Ts'un-yan, *Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*(Leiden: E. J. Brill, 1976).

MAIR, Victor H., "Suen Wu-kung = Hanumat? —The Progress of a Scholarly Debate", *Proceedings on the Second International Conference on Sinology* (Taipei: Academia Sinica, 1989), pp. 659 – 752.

MIRSKY, Jeanette, *The Great Chinese Travellers*(London: George Allen & Unwin, 1965), pp. 29—114(= Hsüan-tsang: Prince of Pilgrims).

NAKANO, Miyoko, "*The Rgya-dkar-nag rgya-ser ka-smi-ra bal bod hor -gyi yi-ge dań dpe-ris rnam-graṅs maṅ-ba* and some remarks on the 'Phags-pa script", *Studies in Indo-Asian Art and Culture*, vol. 3 (= *Acharya Raghu Vira Commemoration Volume*) (New Delhi, 1973), pp. 1—18.

ŌTA, Tatsuo, "A New Study of the Formation of the Hsi yu chi", *Acta Asiatica*, No. 32(1977), pp. 96—113.

RAGHAVAN, V, . *The Ramayana Tradition in Asia* (New Delhi: Sahitya Akademi, 1980), 727pp.

RATNAM, Kamala, "The Rāmāyaṇa in Laos", *Studies in Indo-Asian Art and Culture*, Vol. 3(= *Acharya Raghu Vira Cmmemoration Volume*) (New Delhi, 1973), pp. 179—242.

—, "The Ramayana in Laos (Vientian Version)", in V. RAGHAN, *The Ramayana Tradition in Asia*, pp. 256 – 281

—, "Socio-cultural and Anthropological Background of the Ramayana

in Laos", in K. R. S. IYENGAR, *Asian Variations in Ramayana*, pp. 230 - 251

SHELLABEAR, W. C., "An Account of Some of the Oldest Malay MSS." *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, XXXI (1898), pp. 107—51.

SOEDARSONO, "Rāma, the Ideal Hero and Manifestation of the Good in Indonesian Theatre", *Studies in Indo-Asian Art and Culture*, vol 3 (= *Acharya Raghu Vira Commemoration Volume*) (New Delhi, 1973), pp. 129—46.

SOOTHILL, W. E., *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms* (London: Kegan Paul, 1934; repr. Taipei: Cheng-wen Publishing Co., 1968)

STUTTERHEIM, Willem, *Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien* (München: Georg Müller Verlag, 1925), 2 vols.

SUBHADRADIS Diskul (Prince), *The Ramakian* (*Rāmāyana*) *Mural Paintings along the Galleries of the Temple of the Emerald Buddha* (Bangkok: Government Lottery Office of Thailand, 1982, rev. ed.)

THOMAS, F. W., "A Rāmāyaṇa Story in Tibetan from Chinese Turkestan", *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman* (Cambridge, Mass, 1929), pp. 193—212.

U, Thein Han "The Rāmāyaṇa in Burma", *Studies in Indo-Asian Art and Culture*, No. 2 (New Delhi, 1973), pp. 71—83.

VIRA, Raghu and YAMAMOTO, Chikyō, *Rāmāyaṇa in China* (= *Sarasvati Vihara Series*, vol. 8) (Nagpur: International Academy of Indian Culture, 1938; second ed. 1955).

WADDELL, Austine, *Buddhism & Lamaism of Tibet* (1st edition London,

1895; repr, New Delhi: Heritage Publishers, 1974).

WATTERS, Thomas, *On Yuan Chwang's Travels in India* (*A. D.* 629—645) (London: Royal Asiatic Society, 1904—5; repr. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1973).

WRIGGINS, Sally H., *Xuanzang—A Buddhist Pilgrim on the Silk Road* (Oxford: Westview Press, 1996)

YEN, Alsace, "A Technique of Chinese Fiction: Adaptation in the *Hsi-yu chi* with Focus on Chapter Nine", *Chinese Literature*, vol. 1, No. 2 (1979), pp. 197—213.

YU, Anthony c., "Narrative Structure and the Problem of Chapter Nine", *The Journal of Asian Studies*, XXXIIV, 2(1975), pp. 295—311.

ZIEME, Peter, "Ein uigurisches Fragment der Rāma-Erzählung", *Acta Orientalia Hungarica*. XXXII. 1(1978), pp. 23—32.

ZIESENISS, Alexander, *Die Rāma-Sage bei den Malaien, ihre Herkunft und Gestaltung* (= *Alt. und Neu-Indische Studien*, No. 1) (Hamburg; Friederichsen, de Gruyter & Co., 1928) 123pp.

与孙悟空的对话

〔日〕中野美代子 著

王 锐 王秀文 译

从《西游记》趣味的多样性说起

中野美代子

以“雪博士”闻名的中谷宇吉郎先生(1900～1962)曾经在北海道大学执教。我上大学时曾在校园里见过中谷先生几次。在近年出版的《中谷宇吉郎随笔集》(岩波文库)中得知这位中谷先生在少年时代就喜欢读《西游记》,我深受感动。在这部随笔集中,中谷先生将《西游记》那荒唐无稽的幻想世界比喻成“插簪之蛇”(日语中的一种比喻方式。蛇头是无法插簪的,在此意为荒诞不经、荒唐离奇之事。——译者注),并且说:“那肉眼不见的虚空的星云旋涡与插簪之蛇,对我来说是科学的母胎。”他在书中还写道:“孩子们痴迷于孙悟空,在他们眼前活灵活现地浮现出金箍棒和罗刹女的芭蕉扇,过不了多久也许原子的形状也会在孩子们的眼前显现出来。”

下面换一个话题。郭沫若看了京剧《孙悟空三打白骨精》之后作了一首七言律诗,毛泽东和了他一首七言律诗:

一从大地起风雷,
便有精生白骨堆。
僧是愚氓犹可训,
妖为鬼蜮必成灾。
金猴奋起千钧棒,

玉宇澄清万里埃。
今日欢呼孙大圣，
只缘妖雾又重来。

此诗作于一九六一年，因此世人皆知其中有政治含义。然而，对伟大的政治家和卓越的科学家来说，孙悟空都具有一种魅力，这种魅力唤醒了他们内心深处的力量。

《西游记》有趣，研究《西游记》也很有趣。如此说来，传播《西游记》的趣味也是一种趣事。

然而，《西游记》的趣味是多种多样的。这个故事逐步形成的过程很有趣，成书之后作品的结构也很有趣。无论如何也不能把它说成是荒唐无稽的东西，它是具有逻辑性的世界构造的作品。在中谷先生的随笔中有些地方直观地预见了这一点。

明知自己力不从心，但是我还是打算注视着这种趣味的多样性，展开与孙悟空的对话。

目　录

第一章　猴子的形象 …… 457
1.古代人与猴子 …… 457
2.猿与猴、monkey 与 ape …… 460
3.欧洲人对猴子的认识 …… 463
第二章　日本的猴子 …… 466
1.日本猴的匿名性 …… 466
2.马厩的猴子与河童牵马 …… 469
3.猴子与“葫芦压鲇鱼” …… 472
第三章　石卵与葫芦 …… 476
1.被压制的孙悟空 …… 476
2.石卵、“顽空”与“悟空” …… 479
3.石头与葫芦 …… 482
第四章　猴子与马 …… 486
1.神马龙种说 …… 486
2.安西石窟群壁画中的猴子与马 …… 488
3.泉州开元寺西塔浮雕中的猴子与马 …… 491
第五章　龙与猴子 …… 498
1.猴子的刀与龙的如意棒 …… 498
2.猴子头上的金箍 …… 501
3.《西游记》故事中的猴子、龙、马 …… 505

4.新发现的《唐僧取经图册》中的猴子、龙、马 …… 506
第六章 雷、北斗七星与猴子 …… 510
1.何为弼马温 …… 510
2.赖光、雷公与猴子 …… 512
3.作为雷公的孙悟空的符号论 …… 515
第七章 玄奘与虎 …… 520
1.虎的皮 …… 520
2.牵虎的三藏法师 …… 524
3.以虎为侍者的必然性 …… 527
第八章 虎与孙悟空 …… 529
1.四神中的虎与十二支中的寅 …… 529
2.《西游记》中的虎 …… 532
3.龙、虎与炼丹术 …… 535
第九章 孙悟空的同伴们 …… 538
1.三藏及其弟子们的角色分工 …… 538
2.十二支与三藏的弟子们 …… 539
3.五行、五脏和数字 …… 540
4.黄婆与赤子 …… 545
第十章 《西游记》中的妖怪们 …… 550
1.与妖怪的相遇 …… 550
2.假悟空 …… 552
3.植物妖怪 …… 555
4.奇异的妖怪们 …… 556
第十一章 周游各地的哈奴曼 …… 560
1.印度人的猴子观 …… 560

2.英雄哈奴曼 …… 563
3.在中国的哈奴曼 …… 564
4.东南亚的哈奴曼 …… 567
第十二章　《西游记》故事的“文法” …… 572
1.猪八戒的列举癖和孙悟空的雄辩 …… 572
2.事件的排列次序 …… 574
3.《西游记》故事的“文法” …… 578
附表一:《西游记》故事的形成过程 …… 580
附表二:《西游记》梗概(有省略) …… 581
附录:《西游记》西天取经故事的构成——对称性的原理 …… 585
译者后记 ……

图版目录

第一章
图 1 呈大狒狒形态的透特神
图 2 出土于古代巴克特里亚的图章
图 3 十五连盏烛台
图 4 灵长类的分类
图 5 无尾猕猴
图 6 荷兰原驻日本大使高罗佩(已故)饲养的小长臂猿
图 7 德比丰《博物志》中的哈奴曼叶猴
第二章
图 1 猴蟹之战
图 2 牵马猴“绘马”
图 3 河童
图 4 天蝎座
图 5 出土于河南陇西寨的画像砖拓本
图 6 鹿岛大明神用要石压住了鲇鱼
图 7 《猴子与葫芦压鲇鱼》
图 8 《世直鲇》
第三章
图 1 孙悟空被压制在五行山之下

图 2　孙悟空夺走葫芦，与猪八戒、沙悟净一起穷追金角
图 3　铙钹降落下来，即将把悟空扣在其中……
图 4　顽皮的孙悟空
图 5　黄河源头的葫芦
第四章
图 1　玄奘行程略图
图 2　榆林窟第二窟《玄奘取经图》
图 3　榆林窟第三窟《玄奘取经图》
图 4　东千佛洞第 2 窟南壁《玄奘取经图》
图 5　开元寺西塔
图 6　开元寺西塔第四层南面左《唐三藏》
图 7　开元寺西塔第四层南面右《梁武帝》
图 8　开元寺西塔第四层东北壁面右《猴行者》
图 9　开元寺西塔第四层东北壁面左《东海火龙太子》
图 10　开元寺东塔第二层西北壁面左《玄奘与猴行者》
图 11　《石盘陀盗马》
第五章
图 1　孙悟空从东海龙王那里抢来如意金箍棒
图 2　武行者
图 3　孙悟空从太上老君的八卦炉中一跃而出
图 4　孙悟空、龙、马之间的关系
图 5　《释迦林龟子夫人》
图 6　《过截天关见香因尊者》
第六章
图 1　大江山之图

图 2 雷公
图 3 《独占鳌头》图
图 4 北斗七星
图 5 《魁星点斗图》
图 6 光绪皇帝书《魁星点斗图》
图 7 八斗步罡的一例
图 8 中央为人形的西海龙王皇太子摩昂,其左为堂兄弟龟龙
第七章
图 1 李卓吾先生批评本《西游记》
图 2 红面猴
图 3 孙悟空打死了一只老虎,将虎皮围在了腰上
图 4 乾闼婆
图 5 伏虎罗汉图
第八章
图 1 十二支、四神、五脏、五行的方位配置
图 2 二十八宿、十二支对照图
图 3 杨至和本《西游记》
第九章
图 1 孙悟空战败猪八戒
图 2 五行的相生与相克
图 3 孙悟空跳出八卦炉
图 4 孙悟空、猪八戒在五行中的配置
图 5 《河图》中的数字方位配置
图 6 八卦的方位配置和《洛书》中的魔方阵
图 7 玄武的龟蛇分离包容龙虎

图 8　龙虎交媾图
图 9　龙虎交媾图
图 10　欧洲的炼金术也被喻为男女的性结合
第十章
图 1　《唐僧取经图册》中的妖怪们
图 2　在释迦如来面前，孙悟空打死了假悟空
图 3　金丝猴
图 4　猪八戒开辟荆棘路
图 5　从九头附马体内飞出来的九头鸟
图 6　男性原理·湿婆神
图 7　印度漫画《罗摩衍那》中的恶魔罗波那
第十一章
图 1　“猴子架桥”浮雕
图 2　哈奴曼叶猴
图 3　印度漫画中的哈奴曼
图 4　泉州印度教寺院门框上的哈奴曼浮雕
图 5　同浮雕的复制品
图 6　出现在被囚禁的悉多面前的哈奴曼
图 7　吴哥寺第一回廊西壁北侧上的“罗摩衍那”楞伽岛决战
图 8　泰国华特保“罗摩衍那”浮雕嵌板
第十二章
图 1　中国的《西游记》扑克
图 2　中国的《西游记》扑克
图 3　《西游记》邮票
图 4　中国的漫画《孙悟空与铁臂阿童木》
图 5　戏曲中的孙悟空

第一章　猴子的形象

1. 古代人与猴子

人类是如何看待猴子的呢？或者说，人类与猴子是如何交往的呢？今天的灵长类学证明，猴子是最接近人类生活的动物，自古以来，人类对猴子的印象是好是坏亦完全来源于此。人们有时视猴子为神圣之物，有时却视之为玩物耍弄；有时觉得猴子有些可怕，有时又觉得十分可爱。

戴兹蒙德·莫利斯和拉蒙那·莫利斯写的《人与猴》[1]是一部名著，它淋漓尽至地刻画了自古以来人类对猴子的种种印象。其中第一章《变成了神的猴子》首先提到了形如埃及大狒狒的透特(Thoth)神。透特神的形象一般以人身朱鹭头居多，但也有描绘成大狒狒的。这种透特神作为月神被称作“时间的测计者”，据说它行使着太阳神瑞(Ra)(东神)秘书的职能。

大狒狒分布在非洲埃塞俄比亚至阿拉伯半岛的西南部地区，因此它出现在古埃及的神话和图像中并不足为奇。不仅仅是猴子，在古代人的生活意识之中，生息在人类身边的动物都理所当然地起着重要作用。

然而，在现在没有猴子、而且在古代也从来没有猴子的区域却

出土了描绘猴子的图像资料。据堀晄先生讲②，在位于阿富汗北部兴都库什山脉与希萨尔山脉之间的古代巴克特里亚域内出土了相当数量的猴像，据说最早的要上溯到大约公元前三千年以前。由于在当地从古至今似乎没有猴子生存，因此，那些猴形图像也许是从遥远的地方进口来的。其中，有些图章上清楚地刻着大狒狒的图案，这种猴子或许是距埃及很近的美索不达米亚产的。但是在有的图章上还有一种尾巴长长的猴子，使人联想到印度产的哈奴曼叶猴。

图1　呈大狒狒形态的透特神
Richard Patrick, *Egyptian Mythology*(Octopus Books Limited, 1972)

图2　出土于古代巴克特里亚的图章(堀晄《古代巴克特里亚的猴子造形》[《古代东方博物馆纪要》第五卷，1983年])

如上所述，即使是在没有猴子生息的地方，猴子也作为有智慧的珍奇动物，被特意进口而来，成为权势者的宠物。

在古代中国，也有玩赏猴子这种外来珍兽的例子。出土于河北省中山王国王墓(公元前六世纪～前三世纪)的十五连盏烛台，或许是现存最早的猴子造形资料。十五个放置蜡烛的小碟子安放于树枝状支柱的顶部，树枝状的支柱上配有四对八只形态各异的

猴子。从猴子的面孔、单臂悬于枝头的特有姿态以及没有尾巴等特征来看，这些猴子显然是长臂猿。

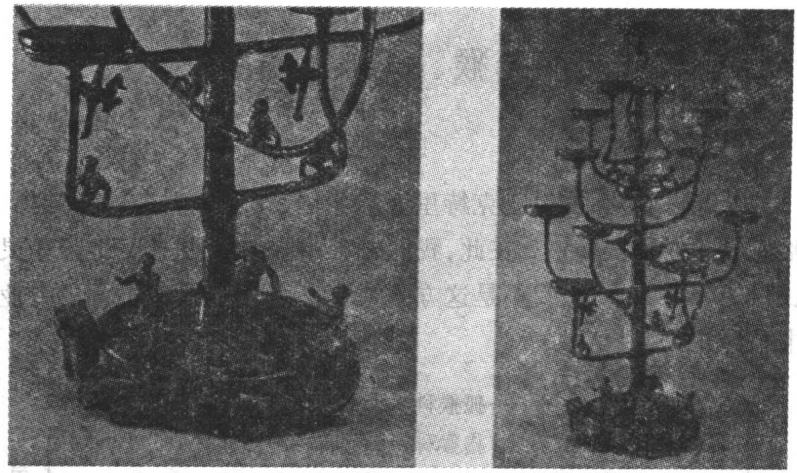


图3　十五连盏烛台（东京国立博物馆《中山王国文物展》展品目录，1981年）

现在，长臂猿在中国只分布在西南部的云南省、广西壮族自治区及海南岛。然而，高罗佩在其《中国的长臂猿》③一书中详尽地论证说，大约至公元十世纪为止，长臂猿广泛地生息在长江流域至现在的河南省一带。然而，在黄河以北却不曾有过。因为在公元前六世纪，黄河以北的森林就已经被几乎采伐殆尽。所以，以树冠为生活场所的长臂猿不可能北上至黄河以北。即使在长江流域，人们也难以见到。但是从茂密的丛林深处传出的悲戚的啼叫声激发了诗人们的灵感，唐诗中屡屡可见的“猿声”就是长臂猿的啼声。

因此，在黄河以北的中山王国，长臂猿是以高价购入的珍兽。所以，在帝王诸侯的府第，长臂猿由专人来饲养。上述十五连盏烛

台下面的两个孩童不是正在喂猴子食物吗!

2. 猿与猴、monkey 与 ape

纵览古埃及、古代巴克特里亚和中国,在那里生息着大狒狒、哈奴曼叶猴和长臂猿。在此,我们来看一下猴子,更严格地说是灵长目的分类。不过,我不是这方面的专家,在此依据这方面的专业书籍④概括如下:

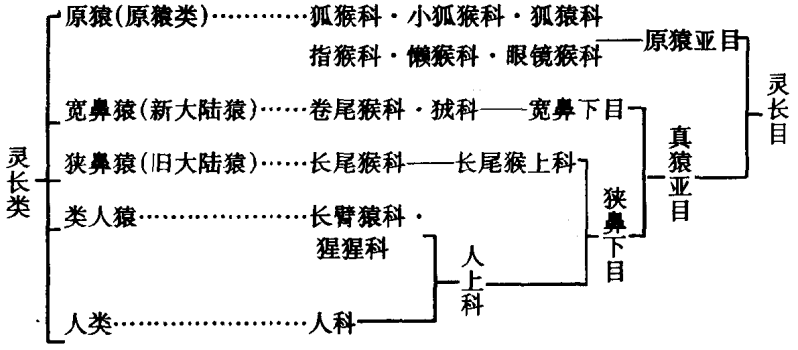


图 4 灵长类的分类

京都大学灵长类研究所《猴学总汇小辞典》(讲谈社,1992 年)

大略的分类如图 4 所示。其中,原猿类看上去不像猴子,因此在古人眼里,它们可能被当成了与下面讲到的真正的猴子不同的动物。

宽鼻猿也被称为新大陆猿,它们的同类都分布在中南美地区,所以生活在旧世界即旧大陆古代文明圈的人们不会知道它。不

过，在玛雅古典期（公元四～九世纪）的土器中有许多描画着卷尾猴同类的图案。其中有的图案十分拟人化，——猴子身穿衣服，姿态与人一模一样⑤。对于玛雅文明时代的人来说，宽鼻猿也是近似于人的一种动物。

下面，我们着重谈一下高智能的狭鼻猿即旧大陆猿与类人猿。狭鼻猿只有长尾猴科这一个科，它分十五属，约七十五种，是真正的猴子的同类。

下面只列出十五属中的四属。

狒狒属……大狒狒等（非洲及阿拉伯南部）

猕猴属（一部分省略）

无尾猕猴（摩洛哥）

红面猴（印度支那）

西藏猴（中国南部）

阿萨姆猴（印度北部～中南半岛）

帽子猴（南印度）

赤毛猴（印度～中国）

台湾猴（台湾）

食蟹猴（中南半岛～印度尼西亚、菲律宾）

日本猴（北海道以外的日本）

叶猴属（一部分省略）

帽子叶猴（孟加拉国～缅甸）

哈奴曼叶猴（斯里兰卡、印度～阿萨姆）

狮鼻猴属

图5　无尾猕猴

中国狮鼻猴(中国四川、贵州、云南、西藏)

东京狮鼻猴(越南)

其中,猕猴属的无尾猕猴在英语中多称作 Barbary ape。众所周知,猴子一词在英语中有 monkey 和 ape 两种说法。monkey 是长尾巴的,指新大陆猴和旧大陆猴。ape 是没有尾巴的,即类人猿。但是,在旧大陆猴的长尾猴科中也有尾巴极短的赤毛猴、日本猴以及没有尾巴的无尾猕猴。无尾猕猴正因为没有尾巴,到最近才被称作无尾猿,不过,并不等于 ape 即类人猿。

如此,欧洲人在辨认猴子时,大多将有尾无尾作为重要根据。不过,在欧洲,除了人以外没有其他的灵长类动物。虽然如此,越过地中海从非洲大陆运来的各种猴子在古代欧洲人的心目中留下了各种不同的印象。

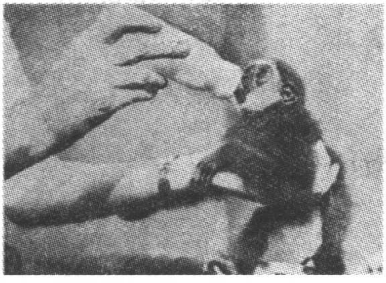


图6 荷兰原驻日本大使高罗佩(已故)饲养的小长臂猿

另一方面,中国人很注意猴子手臂的长短。如上所述,自古代起一直到十世纪,长臂猿广泛分布于长江流域。由于人们只能听到它们的啼叫声却很少亲眼目睹,所以人们就更想看到它,并想捕捉到它。其实,文献中有许多关于王侯贵族饲养长臂猿的记载,前面提到的十五连盏烛台就是其中的一例。

中国人把长臂猿称为“猨”(亦写成“蝯”),“猿”是俗字。广泛分布于中国的猕猴属的猴子被称为“猴”,猿与猴的区别非常严格。而长臂猿在英语中称为“gibbon”,顺便说一句,狒狒在英语中为

"baboon"。

日语的"hihi"用汉字写为"狒狒"。据中国古代文献记载,"狒狒"像是在中国现在经常提起的"野人"那样,是近似于人的山怪。狒狒在现代汉语中指的是"baboon",而日本人将"狒狒"音译为"hi-hi"。

3. 欧洲人对猴子的认识

古埃及人历来把猴子视为神圣的动物,不过欧洲人倒没有把它视为神圣的动物,无论是长尾猴还是无尾猴。第一,猴子具有效仿或模仿的能力;其次,猴子给人以好色、情欲的印象。英语中有一句有名的关于女性的谚语:

"女性在教堂里是圣徒,在外是天使,在家是恶魔,在床上是猴子(ape)。"

如今这个谚语令人费解,因为给人留下好色印象的大多是雄猴。雄猴袭击女人并与其性交之类的故事数不胜数。在现代,美国电影《金刚》中的大猩猩就是其一例。不过,大猩猩在"美女与野兽"型的故事中扮演了主人公,它迷上了好莱坞的美貌女演员,并为此而丧了命。

然而,猴子好色这一形象并非欧洲的专利。阿拉伯的《一千零一夜》故事中的《公主与猴》也相当露骨地描写了好色的狒狒与公主之间的关系。在中国,这种主题具有传统性,散见于汉代以来的各种文献之中。于七世纪初唐代问世的《补江总白猿传》便是其完

整的一幕。欧阳纥在福建山中的旅馆中过夜时，美貌的妻子被当地的一个怪物劫走。欧阳纥在山中搜寻，当找到怪物栖息的洞穴时，发现那里除妻子之外还有几十个美女。他从她们口中得知这个怪物是白猿，其要害之处是脐下。于是，欧阳纥征服了白猿，接回了妻子。但是妻子已经怀了孕，一年之后生下一子，据说那孩子就是著名学者、书法家欧阳询。

雄猴与女人的异类婚姻故事在世界上是一个具有普遍性的主题。然而，在中国这类故事的条件是雄猴必定是猿，即长臂猿。猿变为神仙，君子变成猿之类的传说很多，正因为抢劫美女的可怕的怪物——白猿也具有神仙的形象，这种主题才得到人们的认同。虽然这个主题在表面上十分相似，但在本质上东方与西方却相差甚远。

图7　德比丰《博物志》中的哈奴曼叶猴

可是，在另一方面，猴子近似于人，善于模仿人，这种特点也是奠定这一主题的基本因素。欧洲人认为近似于人的猴子是“劣等人”，因此令人生惧。即然有作为“劣等人”的猴子存在，于是便理所当然地产生了人中间有作为“优等人”的白人和较低劣的“劣等人”即黄种人和黑种人的这种思想。在十八世纪以后欧洲出版的许多博物志中都有猴子的出现，那些猴子无论是相貌还是姿态都与人一模一样。因此，借用荒俣宏的话

说，它们是“恶梦中的猴子”⑥，将它们与下面谈及的亚洲的猴子加以比较，是十分有趣的。

注：

① 戴兹蒙德·莫利斯、拉蒙那·莫利斯（小原秀雄译）《人类与猴》（角川文库，1979年）。

② 堀晄《古代巴克特利亚的猴子造型》（《古代东方博物馆纪要》第五卷，1983年）。

③ 高罗佩（中野美代子、高桥宣胜译）《中国的长臂猿》（博品社，1992年）。

④ 主要参照江原昭善、大泽济、河合雅雄、近藤四郎编《灵长类学入门》（岩波书店，1958年）；D·W·麦克唐纳编（伊谷纯一郎监修）《灵长类》（《动物大百科》3）（平凡社，1986年）；约翰·R·内比亚、布鲁·H·内比亚（伊泽纮生译）《世界的灵长类》（动物社，1987年）；京都大学灵长类研究所《猴学总汇小辞典——为了了解人是什么》（讲谈社，1992年）。

⑤ 参阅《美洲大陆的纹样》（《世界纹样》5）（小学馆，1992年）。

⑥ 参阅荒俣宏《恶梦中的猴子们》（《幻想的世界》6）（利布罗波特出版社，1991年）。

第二章 日本的猴子

1. 日本猴的匿名性

日本人自古以来就很熟悉猴子。日本猴为长尾猴科猕猴属，只是尾巴极短。红红的脸和红红的屁股是其特征。日本人对猴子的印象当然是日本猴给予的。

说起来，日本猴的最大特点，是它们在世界猿猴分布的格局中处于最北端。在严冬季节的下北半岛，日本猴冒着暴风雪寻觅食物，除人之外的灵长类之中，可以说它们是最果敢的动物了。

这些姑且不谈，由于日本人与日本猴的关系自古以来就极为密切，所以，在日本有很多关于日本猴的民俗、民间故事。在关于猴子的民间故事中，最常见的有《猴蟹之战》、《猴子入赘》、《桃太郎》等几个。

《猴蟹之战》中的猴子贪婪刁钻；《猴子入赘》中的猴子中了机智的小姑娘的计而丧命。这两个故事中的猴子都是主人公，而《桃太郎》中的猴子到了鬼岛之后，“敏捷地爬上城门，进入城内，抓挠”鬼。这种情节与《西游记》中个性鲜明的孙悟空相比，实在不足挂齿。

有一出名为《靭猿》的狂言，剧中的大名（日本江户时代的封建诸侯——译者注）身背箭袋，手持弓箭登场，与太郎冠者一同去狩猎。

这时，耍猴的艺人出场。大名见其猴子毛色不错，便蛮横地要借这猴子的皮做自己的箭袋。耍猴的艺人不肯，大名便拉弓要射死耍猴的艺人和猴子。耍猴的艺人无奈，想用鞭子抽打猴子，猴子却夺过了鞭子耍起把戏来。耍猴的艺人哭着说我不杀你。见此情景，大名也同情地流下了眼泪，表示不再杀他们。为了表达谢意，耍猴的艺人让猴子一个接一个地跳舞。大名看了猴舞兴致大发，便把扇子、刀、整身的礼服送给了耍猴的艺人，并学着猴子的样子手舞足蹈，最后的场面是皆大欢喜。

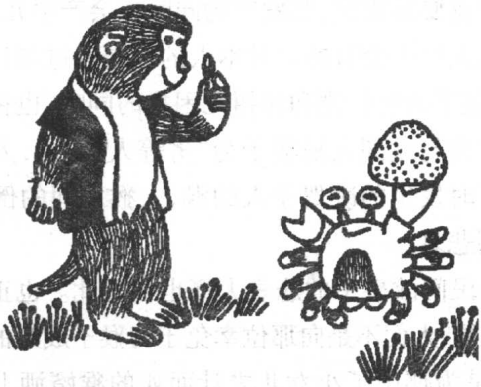


图1　猴蟹之战（德永寿美子[文]、铃木寿雄[画]《日本童话》[一年级学生，偕成社，1998年修订版1刷]）

日本人说的“猿”并非中国的长臂猿，而是猕猴，中国人称其为“猴”。

在这出狂言剧（日本的传统表演艺术之一，起源于祭神猿乐，最早出现于室町时代，至江户时代发展成熟。以讽刺、谐谑为特色，每场演出时间大约20—40分钟。——译者注）中，有两组主从人物登场，那就是大名与

太郎冠者、耍猴的艺人与猴子。在一般情况下,大名和耍猴的艺人当然较各自的从者地位居上。这出狂言的前半部分揭示了其主从关系以及大名与耍猴的艺人之间的上下关系,可是在后半部分却完全颠倒过来了。所谓后半部分,即从猴子夺过鞭子进行表演开始,特别是猴子跳起舞来表示感谢的场面使剧情转向喜庆气氛。在此,正常的关系崩溃,并颠倒过来了。事实上,大名也正是穿着白衣、裤裙在学猴子的动作。这时,大名的地位最低,猴子的地位最高①。

现在每当观看耍猴表演,在发笑的同时也会产生几分悲哀,这种感觉恐怕欧洲人是不会有的。日本人的祖先通过与日本猴的频繁接触,在受到猴子的恶作剧和坏招儿困扰的同时,也视它们为人的一面镜子。在为与欧洲人视猴子为"劣等人"不同,人也是劣等的存在。因此有时发生的凌驾于人的猴、人猴之间的倒置关系往往使日本人感到悲哀。

《猴子入赘》民间故事中的悲哀大概也在于此。也正是因为有了这种关系的倒置,人们不是向那位幸免于与猴子成亲的富豪小女儿表示祝福,而是为那中了小女儿之计而死的猴婿洒上一把同情泪。同时,较之智慧(也包含猴子的智慧!)来,日本人更喜欢情趣。女孩子本应为情趣的代表,但却用智慧战胜了猴子的智慧。

出现在日本民间故事和传说中的猴子都没有名字。由于日本没有产生以猴子为主人公的长篇故事,这可能也是理所当然的。然而,只被称为"猿"的日本猴子们的匿名性源于何故呢?

日本人也曾经相信猴子有灵力,例如"庚申信仰"(在日本,庚申之夜,佛家祭祀帝释天、青面金刚;神道祭祀猿田彦的宗教信仰。——译者注)就是其中一例。但是,并没有将猴子作为绝对神。猴子既没受

到强烈的崇拜，也没有受到极度的蔑视，而是极为平和地存在于民众中间。在这种关系中，即使是在猴蟹之战中为非作歹的猴子，也不可能成为很坏的家伙。只有在日本人与日本猴的这种关系②中，匿名的猴子才能生存。

2. 马厩的猴子与河童牵马

图2　牵马猴"绘马"(猴子研究中心)

众所周知，在马厩即马棚里挂着画有猴子牵马图案的"绘马"(献给神社、庙宇的扁额——译者注)、牌子、玩具猴用以避邪的风俗遍及日本各地。据说，其中有些地方还遗留着在马棚里挂猴头骨的风习。实际上，这种风习不仅存在于日本，从东南亚到印度都广泛存在。这是因为俗信认为猴子是马的保护神。看起来，在这种不足挂齿的俗信背后，隐匿着令人叹为观止的奥秘。

柳田国男③发现猴子牵马与河童牵马在本质上有异曲同工之妙。众所周知，河童(想像中的水陆两栖水怪。——译者注)还被称为河太郎、河原小僧、河殿等等。柳田国男还注意到，它在中国、四国区也有猿猴等称呼。关于猿与猴之间的区别前面已经讲过，猿和猴构成一个词，指的就是一般的猴子。

据说河童好恶作剧，时常将在岸边吃草的马拉入水中，或掏

人、马的屁股。另一方面，一到秋冬季节，它就上山变为山童，帮助人们打柴等。另外，据说河童的左右两臂是相连贯通的，一拉便会抽出来。这种关于手臂的俗信显然来自于中国的猿，即关于长臂猿手臂的俗信。在古代一直到明清时代的文献中，可以散见关于通臂猿的描写，即它左右臂相通，若伸长一只手臂，另一只手臂则随之缩短。

图3　河童（《百鬼夜行》石燕）季刊《自然与文化》1984年秋季号＝妖怪（日本国民托拉斯）

柳田国男以日本的河童＝猿猴为轴心，确立了一种学说，即马厩的保护者——猴子变为害马之敌——河童。换言之，对于马来说，处于正和负这种关系上的猴子与河童构成表里一体。河童是水怪，或者说是衰弱的水神形象。这样一来，必须要论证猴子具有的水神和水怪的性格，以及马所具有的与水神之间的密切关系。石田英一郎对此进行了论证，他的《河童驹引考》④一书分为“马与水神”、“牛与水神”、“猴与水神”三章，旁征博引世界各地的文献和民间信仰，深入论述了水神的本质。

现在，首先举出一个马与水神之间有密切关系的例子，用以证明神马龙种说，即神马是龙变的这个世界具有共性的主题。事实上，这个神马龙种说亦或龙马说正是解明孙悟空本质的关键所在，因此，还将在后面加以论述。

中国古代有许多关于龙即水神或水怪与马之间关系的记载。

下面举一个石田英一郎没有提到的例子。这是见于东汉(公元26～220年)时期画像砖上的一幅星座图⑤。用西方的星座名称来说,即在相当于天蝎座的头部,有包括β星(星座中的二等星)和δ星(四等星)在内的四颗星纵向排列。这四颗星在古代天文学中称为天驷或马祖,在这幅星座图中表现为马头上方的四个黑色圆点。中国古代天文学认为,巨龙在东方的夜空中飞翔,天蝎座最醒目的尾部就是龙尾。称为天驷或马祖的四颗星后来也称作房宿,构成这条巨龙的一部分。可以说,在古代的星座图中,已经具现了马祖即神马之先祖来源于龙的这一思想根源。

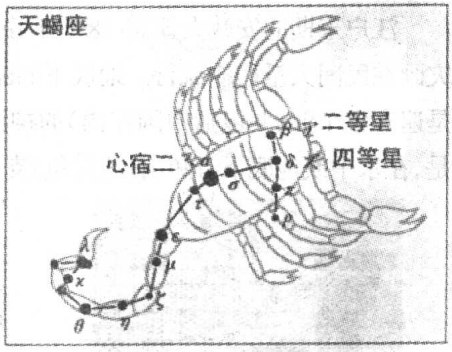


图4　天蝎座

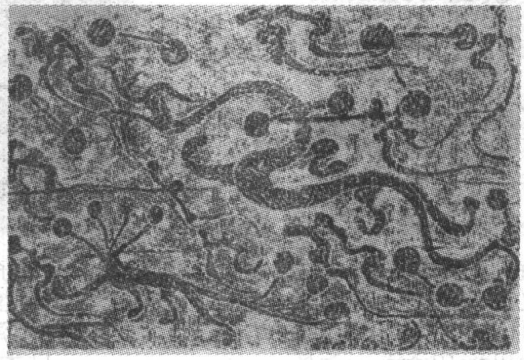


图5　出土于河南陇西寨的画像砖拓本(从左下的马头突出的四颗星是天驷或马祖)孙文青《南阳汉画像汇存》(1937年,金陵大学中国文化研究所)

3. 猴子与“葫芦压鲇鱼”

让我们再看一下日本民俗造形中的猴子形象吧。

江户末期的安政大地震(1855年)过后不久,一种称为“鲇绘”的消灾画在民间大量印刷流行。地底下的鲇鱼会引发地震,这种民间信仰是遍布整个亚洲(包括中国在内)的神话的一种变体。这个神话说的是,在水中或地底下有鱼(有时是龟)支撑着大地。

图6 鹿岛大明神用要石压住了鲇鱼(雷电国立民俗学博物馆资料)科尔内利乌斯·奥尔亨特(小松和彦·中泽新一·饭岛吉晴·古家信平译)《鲶绘——民俗想像力的世界》(世利加书房,1986年)

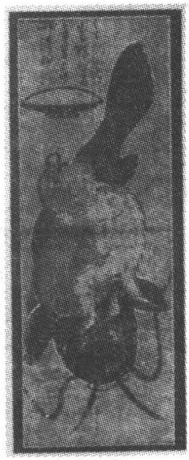


图7 《猴子与葫芦压鲇鱼》(大津绘)日本民谣馆

为了征服引发地震的鲇鱼，诸神与人使用各种东西压住鲇鱼，这就是“鲇绘”的基本主题。鹿岛大明神利用“要石”（鹿岛神宫树林中的一块岩石，相传可以制止地震发生。——译者注）压住鲇鱼，似乎很是有效，但是最受人们欢迎的还是猴子用葫芦压住鲇鱼的“大津绘”（江户时代开始，在滋贺县一带流行起的一种土俗画。——译者注）。有的画上画的不是猴子，而是“大黑天”（财神，日本七福之一。——译者注），但问题是用圆圆的、光光的葫芦能压住滑溜溜的鲇鱼吗？——由此便产生了“葫芦压鲇鱼”这句成语，意思是无处下手、不得要领。

然而，“葫芦压鲇鱼”这句成语并不能解释包涵在多种多样的“鲇绘”中的丰富多彩的文化信息。荷兰人日本民俗学者利尔内利乌斯·奥尔亨特对此作出了成功的解释。他所著的《鲶绘》[6]详细地分析了“民俗想像力”图案的多义性，这是日本人自身所没有注意分析的。

图8　《世直鲇》（雷电国立民俗学博物馆资料，出处同图7）

关于这本书，很难用三言两语加以介绍。如果简单地加以概括的话，可以说猴子、葫芦、鲇鱼都具有与其外观形态相反的两义性质，并且可以相互转化。如果以鲇鱼为例做一个简单的说明，那就是鲇鱼一方面引发地震，使众多的人死亡，遭受苦难，是一种不祥的动物。另一方面，鲇鱼还惩治那些大发不义之财的当权者和富豪，使他们将钱财散发给平民百姓。因此，有许多“鲇

绘”描绘了平民恭恭敬敬地向鲇鱼谢恩的情景。就是说，鲇鱼既是破坏者，同时也是驱除邪恶的救助者，具有两义性。

猴子也具有两义性。它以上述河童为媒介，既是害马之徒，又是马的保护者。换一个角度说，猴子分化为山童和河童，山童于秋冬两季在山上是人与马的守护神；河童于春夏两季在水中是加害于人与马的破坏者，这种两义性是互通的。

葫芦是瓜科植物的代表，同时我们还可以联想到黄瓜是河童喜爱的食物。铁是河童讨厌的东西，但与孙悟空形象的形成有着密切的关系，对此将在后面阐述。另外，猴子与葫芦之间也有密切的关系。

葫芦形状各异，有的腰细，有的滚圆，有的形如大肚细嘴的花瓶。无论哪一种，其外表的最大特征都是光滑、滚圆。另外，葫芦在收获之前，其内部充满葫芦瓤，而收获去掉瓜瓤后，其内部就空空如也，变成了容器。在中国古代故事中，它可以当舟使用，即日本所说的“空心舟”。葫芦由于具有圆圆的外部形态与内部空洞和容器特征的这种两义性，便产生了丰富多彩的象征意义⑦。

在上述狂言《韧猴》中，其主从关系颠倒之秘密恐怕也潜藏在大名所持箭袋的“内空性”之中，这与具有空洞性和容器特征的葫芦的神力及巫咒力是一致的。

下面，我们应该谈谈孙悟空了。

注：

① 在有关日本耍猴艺术的著作中，Emiko Ohnuki-Tierney, *The Monkey as Mirror. Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual*（Princeton University Press, 1987 年）是一本好书，它没有停留在事项的罗列上，而是进行了分析性

的研究。

② 全面论述日本人与猴子之间关系的著作，有广濑镇《猿》(物与人的文化史 34)(法政大学出版局，1979 年)、广濑镇《猿与日本人——心目中的猴子》(第一书房，1989 年)。

③ 柳田国男《河童驹引》(收于《山岛民谈集》。现在收于《定本柳田国男集》第 27 卷，筑摩书房，1970 年)。

④ 石田英一郎《新版河童驹引考》(东京大学出版会，1980 年)。

⑤ 参阅野尻抱影《星与东方美术》(恒星社厚生阁，1971 年)及中野美代子《中国的妖怪》(岩波新书，1983 年)。

⑥ 科尔内利乌斯·奥尔亨特(小松和彦、中泽新一、饭岛吉晴、古家信平译)《鲇绘——民俗想像力的世界》(世利加书房，1986 年)。

⑦ 关于日本人与葫芦之间关系的著作有网野善彦、大西广、佐竹昭广编《瓜与龙蛇》(《今昔民间故事》1)(福音馆书店，1989 年)。虽然是面向儿童编写的，但不失为一本好书。

第三章 石卵与葫芦

1. 被压制的孙悟空

众所周知,《西游记》的主人公孙悟空一个筋斗就能窜出十万八千里。然而,与这种勇猛的形象相反,他总是被压制在十分狭窄、难受的地方。有关《西游记》的成书之谜,我们将稍候再谈,在此先从小说中寻找一下孙悟空被压制在狭窄之处的场面。这里说的《西游记》指的是于十六世纪末,即明代末期集大成的明刊本《西游记》百回本①。关于其梗概请见附表(583 页)。另外,所谓"回",不仅限于《西游记》,中国近世的白话小说起源于评话,在故事很长的情况下,一次讲不完,便分多次连续讲下去,"次"就是"回"。

作为孙悟空被压制的场面,最为有名的是第一回到第七回的所谓《大闹天宫》故事。作为这个故事的结局,孙悟空没能逃出释迦如来的手掌,被如来压制在五行山的岩石缝中。出生于花果山山顶石卵的孙悟空因大闹天界而受到惩罚,即回归到岩石缝 = 母胎之中。这是为了让他在母胎中度过受惩的时间,然后作为赴西天取经的求法的猴子而再生。关于石卵与岩石缝的象征性以后再叙。

第三十三回,孙悟空与平顶山莲花洞的金角、银角之战是《西游记》整个百回中前半部分的最精彩之处。奉唐三藏之命,悟空步履

蹒跚地背着变为道士的银角。当悟空看清了道士的本来面目之后，想将道士丢下摔死。这时，银角也看出了悟空的心计，想用“移山之术”来对付悟空。也就是说，他念咒语要使须弥山落在悟空头顶，但是悟空用左肩顶住了。接着，又有峨嵋山飞来，落在了悟空的右肩上。这还不算什么，最后泰山又飞来了，正好压在悟空的头顶上。这样一来，悟空被压在三座大山之下，陷入无可奈何的危机之中。这个情节再现了被释迦如来压制在五行山岩石缝之中的场面。

图1　孙悟空被压制在五行山下（杨至和本《西游记》）（牛津大学收藏）

然而，金角、银角有一个魔力非凡的葫芦。若将葫芦倒过来呼对方的名字，而对方如果答应，便立刻被吸入葫芦之中溶化掉。悟空一不当心竟被吸入其中，但他施计得以逃脱，并反将金角、银角吸到葫芦之中，喜获全胜。

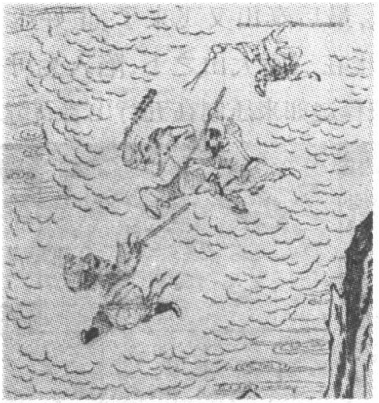


图2 孙悟空夺走葫芦，与猪八戒、沙悟净一起穷追金角（李卓吾先生批评本《西游记》）（内阁文库收藏）

精彩之处在第六十五回，弥勒菩萨的侍童变成的妖怪将悟空扣在一对铙钹之中。一对钹严严实实地合在一起，悟空被关在其中无法脱身，就连万能的如意棒也无济于事。那么，他是从哪里，又是怎样逃脱出来的呢？

名为亢金龙的星座赶来救援悟空，他把身体一下子变得很小，把自己的犄角尖变得像针尖那么细，插入钹的缝隙中。然后，他将身体和角变大，掀开了两张钹的接合处。然而，铙钹简直像是一块柔软的肉包裹住了亢金龙的角，仍然没有露出缝隙。无可奈何的

孙悟空左思右想，最后用如意棒变成钢椎刺穿金龙的角尖，然后将自己的身体变得像罂粟籽那么小，再钻入角的尖部。亢金龙猛地拔出角，悟空也就随之逃脱出来了。

这段故事表现了被禁锢的孙悟空巧妙的计谋，同时也可以说明角具有象征性。

还有许多类似的情节，我们姑且根据上述情节探讨一下孙悟空为何屡遭禁锢。

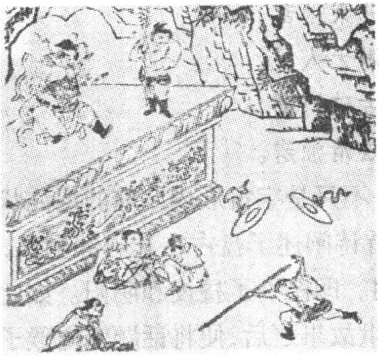


图3　铙钹降落下来，即将把悟空扣在其中……（李卓吾先生批评本《西游记》）

2. 石卵、“顽空”与“悟空”

如果说石头与葫芦相似，一定会遭到反对。因为石头是矿物质，而葫芦是植物。然而，如果从神话或民俗来考虑，矿物、植物、动物之间几乎没有什么境界区分。桃太郎生于桃子，孙悟空生于

石卵。

卵为何物？它是外形滚圆，而内部充满了混沌状态的生命物质。然而，因为卵既是蛋，蛋壳破裂，生命诞生，其结果是内部变空。破裂的蛋壳一半变为天，另一半变为地，这就是中国的天地分离神话，从中诞生的是巨人盘古。这只卵是天地创世的宇宙卵。

《西游记》的任何一个版本在开篇处都有描写盘古开天辟地的一段诗。其前半部分是：

混沌未分天地乱，
茫茫渺渺无人见。
自从盘古破鸿蒙，
开辟从兹清浊辨。

所谓混沌，并不只是宇宙形成之前的混沌状态，而是宇宙卵的内部状态②。这首诗阐述了盘古在其内部生长，破壳而出，使天地分开，使清浊分明。即区别了昼夜和阴阳。如此，《西游记》在简洁地叙述了天地创世故事之后，便将话题转向猴子、即后来的孙悟空从花果山山顶上诞生。

如此诞生的猴子被称为“石猴”，他住在水帘即瀑布后面的石洞“水帘洞”里，自称“美猴王”。不久，他到西牛贺洲的须菩提祖师那里研习技艺，得到“孙悟空”这一名字。这就是《西游记》第一回的梗概。

“孙”姓源于猴子的别名“猢狲”，那么“悟空”是什么意思？事实上，拥有“悟空”这一法号的史实人物有数人，其中可能是注意到了曾到过西天的车奉朝（八世纪中唐人）的法名③。不过，孙悟空的“悟空”可能包含着更为深刻的象征性意义。第一回末尾处的两句给人以启发。

鸿蒙初辟原无姓，

打破顽空须悟空。

与第一回开篇处的诗相对照，这前一句的意思不难理解。即这个猴子打破了石卵内部的混沌状态（鸿蒙），如同微型版的盘古分离天地一样诞生于世，当时既无名也无姓。问题在于第二句中的“顽空”。“顽空”的“顽”如同“顽固”一词有坚硬的意思。然而，它不仅坚硬，而且是不能用斧子和厚刃刀一劈两半的劈柴。也就是说，它的内部十分密实。但是，“顽空”这个词指中间空洞、外部坚硬的状态。无论是“鸿蒙”还是“顽空”，都是指内部有猴子胎儿（卵生胎儿）的石卵。为什么这样说呢？因为“打破顽空”这一句就是指这个猴子胎儿从内部冲破了石卵即宇宙卵坚硬的外壳。

图4　顽皮的孙悟空（杨至和本《西游记》）（牛津大学收藏）

如此看来，内部密实的“鸿蒙”或“混沌”虽然是“顽”，但是作为宇宙卵的宿命，它将被“打破”、被“开辟”，其结果是变为“空”。因此可以说，这里虽然指出了宇宙卵状态下的细微差别，但却是同一

个东西。所以,打破宇宙卵的“顽空”而来到外界的猴子须领悟“空”的真正含义。经常有人说,“悟空”这个词接受了《般若心经》中有名的“色则是空、空则是色”的思想影响。但是,从根本上说,它有助于我们对石卵即宇宙卵破裂前和破裂后,其外表的圆滑坚硬性与内部的空洞性的认识。

“顽”或“顽空”产生了派生义——外坚内空,即我们常说的“顽迷固陋”的意思——后来更多使用的是这种派生义。在汉语中,“顽”又产生了“顽皮”、“淘气”的意思。因此,在《西游记》第七回中,释迦如来将孙悟空压制在五行山的岩石缝中之后,将他称为“顽猴”,这中间也确实有“顽皮的猴子”之意。不过,由于诞生于石卵的猴子在重新回到母胎 = 岩石缝时被称为“顽猴”,因此不能不让我们考虑它与上述“顽空”之间的关联。

3. 石头与葫芦

诞生于石卵的孙悟空因“大闹天宫”而受到惩罚,被压制在五行山的岩石缝中,即回归到了他的母胎之中。孙悟空不仅在遭受惩罚和灾难时被压制在具有象征意义的石卵之中,就是在平时他也喜欢经常钻入岩石缝中。其例子之一,就是他将水帘洞作为住处。这个岩洞也是石卵的一个变体,就是说他从石卵中诞生之后,也经常往返于石卵即母胎。

被银角压在须弥山、峨嵋山、泰山之下,从表面看来,这是陷入了严重的危机之中。但实际上,这是一种较日常规模更大的母胎

回归，由此来增强自身的再生能力。

那么，被禁锢在银角的葫芦之中，又该如何理解呢？在此，我们得到了一个奇妙的原理，即石头与葫芦是相似的。不，应该说是同样的。

图5　黄河源头的葫芦（明代风水书《地理人子须知》所收《中国三大干龙总览之图》）

前面，我们讲到几乎与“混沌”、“鸿蒙”同义的“顽空”，同时也阐述了内部密实状态的“顽”与外坚中空的“顽空”之间的差异。在此，我们来探讨一下葫芦。长在蔓上的葫芦内部是满满的果肉。收获之后，将果肉掏出并使之干燥，于是便可以作为容器使用。竖着劈开，巨大的葫芦可以作舟，小葫芦可以作瓢。内部掏空的葫芦在日常生活中是盛水和酒的容器。然而，具有巫咒力与神力的葫芦，不管它形态上是否空洞即“中空”，人们都认为它在内容上充满了巫咒力和神力。日常的石头，其内部是结结实实的，但石卵、岩

洞等因具有“中空”性，而同时具有相反的概念，在这一点上与葫芦相似④。葫芦是植物的卵，在这个意义上，可以说它与石卵是等质的。

孙悟空被吸进银角的葫芦中，这也与他居住于岩洞、被压制在岩石缝、被压在大山下相同，都是屡屡回归母胎，反复运动的一环。

从表面上看，葫芦很小，但是它却能容纳庞大的东西，又能倒出无穷无尽的水和酒。在《西游记》第五十一回出场的黄河水伯有一个白玉小钵，能把黄河水统统装进去。说起来，这个小钵也是葫芦的一种变体。在中国，很多古地图在黄河源上画一只葫芦，而黄河水是从那只葫芦中流出的。另外，还有一个传说，说在黄河的源头有一块蒙古语称为“北极星石”的石头。在黄河源上，葫芦与石头完全成为一体⑤。

犄角是葫芦的另一种变体。在《西游记》第六十五回中，孙悟空利用亢金龙的犄角从铙钹中逃脱出来，这以其犄角的内部是空洞的为前提。亢金龙是星座名，既然称作龙，就具有幻想圣兽——龙的属性。龙的角在图案上被绘成鹿角、羊角等，总之在此可以称为“洞角”——内部空洞的角。这种角具有两性具有的象征性特征，即外表为男性，内部的空洞为女性。孙悟空从两个紧合在一起的黑暗的铙钹之中钻进空洞的犄角内部，由此实现了母胎回归和再生。

注：

① 有关《西游记》形成史的各种资料、各种版本的详细情况，参阅太田辰夫《西游记的研究》（研文出版，1984年）、矶部彰《西游记形成史的研究》（创文社，1993年）。

② N·J·Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos* (*hun-tun*)(University of California Press, 1983 年)将中国古代的"混沌"概念与宇宙卵联系在一起,并将葫芦确定为"植物的卵"而进行了详细的理论阐述。据悉日译本即将出版,请务必参阅。

③ 据《朝日新闻》(1990 年 12 月 16 日)报道,敦煌研究院院长(当时)段文杰先生发表见解说,安西榆林窟壁画《玄奘取经图》(参阅本书第四章《猴与马》)中的猴子是唐代的真实人物车奉朝(法号悟空)。在唐代,具有悟空这一法名的僧人不止一人,"悟空"有可能是孙悟空这个名字的原型,但不可能是叫作孙悟空的猴子的原型。详情请参阅拙著《孙悟空是猴子吗?》(日本文艺社,1992 年)中的《关于孙悟空实际存在说》和《榆林窟的玄奘取经图》,此中我对段氏的观点进行了批驳。

④ 以上观点从下面的书中获得很大启发,故载录于此。Jing Wang, *The Story of Stone. Intertextuality, Ancient Chinese Stone Lore, and the Stone Symbotism in Dream of the Red Chamber, Water Margin, and The Journey to the West* (Duke University Press, 1992 年)。

⑤ 关于黄河源流的葫芦象征,请参阅拙著《龙居住的自然景观——中国人的空间设计》(福武书店,1991 年)、武田雅哉《到星宿的浮槎——黄河幻视行》(角川春树事务所,1997 年)。

第四章 猴子与马

1. 神马龙种说

在第二章《日本的猴子》中，我们介绍了关于河童牵马的民间传说。就是说，本来是保护厩中马的猴子变成了害马的敌人——河童。换句话说，对于马来讲，表现为正负关系的猴子与河童是表里一致的。并且，前面已经讲过，神马是龙变的，这在全世界是一个具有普遍性的主题。下面，我们将探讨它与孙悟空之间的关系。

贞观十三年(639)，三藏在太宗的相送下从长安出发，——《西游记》第十三回从这里开始。然而，史实上的玄奘是偷偷地从长安出发的，根本谈不上太宗相送。出发的确切时间是贞观三年(或元年?)，而小说却在数字上将第十三回与贞观十三年统合在了一起。在小说中，三藏出发时得到了许多饯行礼物，甚至还得到一匹太宗赏赐的白马。启程后不久，在第十四回，他救出被压制在五行山岩石缝中长达五百年之久的孙悟空，并将其收为弟子，此后便进入了第十五回。

这里是蛇盘山鹰愁涧，一条龙蓦然出现，吞食了三藏的坐骑——皇帝下赐的白马。如果说龙也是一种水怪的话，在此我们会自然地想起水怪河童加害于马的日本民间传说。孙悟空与龙进行

较量，但是不分胜负。这时，南海菩萨赶来，叫住了龙。龙变成人拜见菩萨，菩萨向龙引见三藏的大弟子悟空。实际上，在第八回，菩萨已经把从东土到西天去取经的取经僧的弟子们排出了顺序，即沙悟净、猪悟能（八戒是后来三藏给起的名字）、龙（西海龙王敖闰的三太子）、孙悟空，并向他们传授了旨意。而三藏在取经途中依次收为弟子的顺序为孙悟空、龙太子、猪悟能、沙悟净。

图1　玄奘行程略图

总之，菩萨将那龙太子变为马，作为三藏乘用的白马。后来，这匹白马抑制龙的本性，甘心为马。不过，他有时会说人话，救助人于危难。

皇帝下赐的白马毕竟只是一匹出自凡胎（作为俗界动物的肉体）的马。然而，龙太子变的马作为神马，具有龙的本质。《西游记》中的这段故事，可称为神马龙种说的典型。

这样，孙悟空与龙马加入了三藏弟子的行列。此后，猪悟能（八

戒)、沙悟净又分别于第十九回和第二十二回加入了弟子的行列。这个顺序在《西游记》故事形成的过程中,也大体上是一致的。

下面,我们来探讨《西游记》故事形成过程中的三藏的弟子们。

2. 安西石窟群壁画中的猴子与马

在著名的敦煌莫高窟以东约一百公里处,有属安西县管辖的榆林窟和东千佛洞①。它们虽然不及莫高窟的规模庞大,但其西夏时代(1038~1227)的壁画特别引人注目。

在这些壁画中,有两幅可称为《玄奘取经图》,它的照片与整幅壁画一起被公开发表。

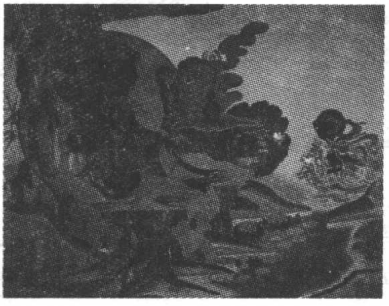


图2 榆林窟第二窟《玄奘取经图》(临摹)

图3 榆林窟第三窟《玄奘取经图》(临摹)

图2是榆林窟第二窟西壁《水月观音图》的整面,图3是榆林窟第三窟西壁《普贤变图》的左端部。图4是东千佛洞第二窟南壁的《水月观音图》的左端部。值得注目的是在这几幅画中,玄奘都

带着猴子和马，只是三幅图的情节有明显不同。

图4　东千佛洞第2窟南壁
《玄奘取经图》(由段文杰临摹)

在图2的左侧，有一尊巨大的水月观音座像。在隔着一条河的右下方，玄奘仰望观音，双手合十。在其身后，有一只猴子牵着马，仰视观音，遗憾的是马只画出了头部。总之，这个玄奘的头部周围没有光环，显然他还是处于西天取经途中的凡胎(具有俗界普通人肉体的人)。

与其相反，图3描绘的是从西天返回东土的情景。玄奘站在峭壁上向驾于山谷间云彩上的普贤菩萨遥拜。此时，玄奘的头部周围绘有光环，说明已经脱去了凡胎。玄奘的身后有一匹背驮莲花台的马，莲花台上有一个祥光四射的佛经包裹。这个包裹的存在与玄奘头部的光环表达的意思是一致的，即证明他们已经在西天完成了拜佛取经。

另外，还有一只猴子在呼唤云朵。为什么要呼唤云朵呢？因为他们身处悬崖峭壁，没有进路，大概是要乘云越过大峡谷。说起

来，玄奘已经脱去了凡胎，因此是可以乘云的。这样一来，从西天到东土便可一路乘云而归了。其实，后来的《西游记》就是这样描写的。不过，在十三世纪末即宋末元初面世的《大唐三藏取经诗话》中，从西天返回时走的还不是空路，而是徒步行走的陆路。

猴子呼唤的云，想必其原型就是后来通常说的筋斗云。但是在这里，猴子的神通力与云彩的作用尚未归纳为理论。

关于东千佛洞的壁画，本书刊行之前，在《文物》杂志上中国学者发表了初步考察报告和整面壁画的临摹②，而著者曾在1999年亲自到东千佛洞去调查过③。但是现在只有图4，就不足为论了。如果在看过图2、图3之后再来看图4的话，就会发现它们之间存在很大的矛盾。就是说，玄奘的头部周围画有光环，说明这是到达西天脱掉凡胎之后的归途，但是马背上却没有佛经包裹。玄奘是处于归途，而马却处于往路。

只有一种可能性可以解释这种矛盾，那就是玄奘头部的光环是后人加上去的。我们通过许多照片得知，榆林窟的很多壁画在清代以后都被修改了。在清代，边远地区的画工敬重玄奘即唐三藏，想必是他们对没有光环的玄奘感到诧异，便给加上去了④。

以上的三幅榆林窟壁画绘于何时，年代不详，也许是在成吉思汗灭西夏之前不久。西夏于1227年灭亡，成吉思汗首次进攻西夏是在1205年，当时他还称为铁木真。蒙古军凶猛的进攻可能导致榆林窟的壁画制作也无法顺利进行了。与其它比较起来，图3《普贤变图》的中央部分令人感到色彩不足，这或许是由于蒙古军的突然南下而被迫中断所留下的痕迹。

总之，在已公开发表的榆林窟和东千佛洞的《玄奘取经图》中，玄奘的随从者都只有猴子和马。而且，那匹马是否由龙变来，无从

知晓。下面，让我们来注意一下图 4 中的猴子头上套着的圆箍。关于这个圆箍的意义，我们通过下面讲到的泉州开元寺西塔的猴子浮雕便可清楚。

3. 泉州开元寺西塔浮雕中的猴子与马

如果说榆林窟和东千佛洞的壁画绘制于西夏灭亡之前，即十三世纪初或略早一些的十二世纪末的话，那么比这些壁画只晚二、三十年就出现了以“玄奘取经”为主题的浮雕。那浮雕的地点是远离甘肃的沙漠、位于濒临南海的福建省泉州市中心的开元寺西塔。

在开元寺院内耸立着东塔（正式名称为镇国塔）和西塔（正式名称为仁寿塔），两塔之间大约相距二百米左右，均为八角形的五层石塔。东塔建于南宋淳祐十年（1250），塔高 48.24 米；西塔建于南宋嘉熙元年（1237），塔高 48.06 米。两塔各有四十个壁面，每个壁面上各有两幅雕刻着佛教人物的浮雕。因此，东西两塔总共有浮雕一百六十幅。

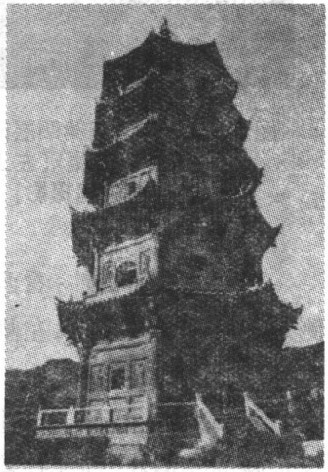


图 5　开元寺西塔（著者摄影）

登上西塔，在第四层外侧狭窄的回廊上，可以看到南面左侧有一幅铭文为“唐三藏”的浮雕，高僧面朝右方双手合十。同在南面的右侧，

另有一幅铭文为“梁武帝”的浮雕，这位皇帝相貌奇特，他面向左侧，正在受取《般若心经》。梁武帝（502～549在位）在位的年代要比唐三藏即玄奘时代整整早一百年，他怎么会出现在这种场面的浮雕上呢？这确实是一个十分有趣的问题。

图6 开元寺西塔第四层南面左《唐三藏》（左上有铭文，著者摄影）

图7 开元寺西塔第四层南面右《梁武帝》（右上有铭文，著者摄影）

下面，我们来看一看西塔第四层的东北壁面。这个壁面的右侧是一只猴子的浮雕，左侧是一个英俊的年轻人，上面清晰地刻有“东海火龙太子”铭文。

我们先看一看猴子：他那留着长发的头部镶嵌着一只圆箍，身穿垂膝的厚僧衣，颈部挂着念珠，手持大刀，有一绳状物从刀尖处蜿蜒上伸。猴子腰际挂着一卷写有《孔雀□王经》的佛经卷子本与葫芦，脚穿长筒布袜，并且还穿着草鞋。

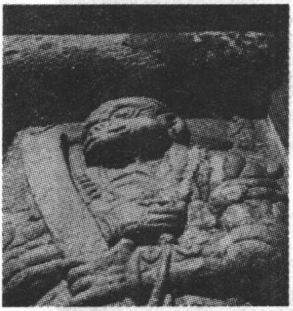


图8　开元寺西塔第四层东北壁面右《猴行者》(无铭文,著者摄影)

图9　开元寺西塔第四层东北壁面左《东海火龙太子》(左上有铭文,著者摄影)

在这个猴子的左肩上方，雕刻着一个腾云驾雾的小僧，面向左侧双手合十。

说到“东海火龙太子”，他的服装几乎与猴子相同，只有头上戴着的皇太子佩戴的远游冠可以证明他是“太子”。他左手持一块玉石，右手拿一根长棒，棒的上端悬挂着一个葫芦搭在肩上。在他左肩的上方，有一匹腾云飞行的马。

有关这两幅浮雕，我曾发表过一些文章，但至今仍有许多不解之处。下面，先介绍一下已知的情况⑤。

猴子和龙太子肩部上方的小雕像分别为他们未来的形象或变化后的身态。也就是说，猴子因帮助“唐三藏”取经而立功，得以脱离猴身进升为高僧。在后期的《西游记》中，孙悟空变成了“斗战胜佛”，而这幅浮雕中的小僧就是“斗战胜佛”的祖型。

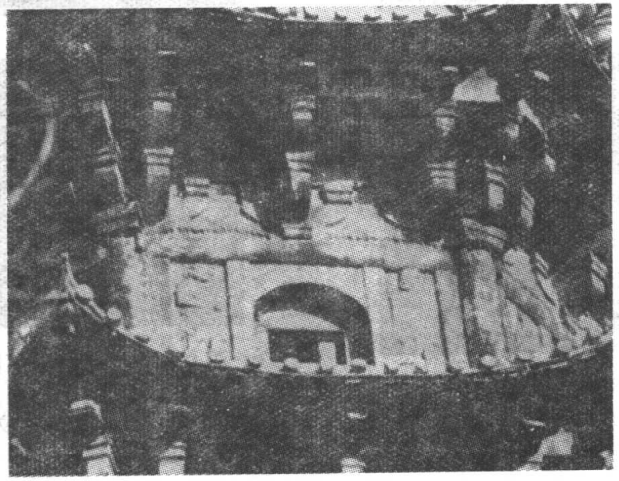


图 10　开元寺东塔第二层西北壁面左《玄奘与猴行者》(?)　著者摄影

另一方面，龙太子肩部上方的天马是龙太子变化后的身态。在《西游记》中，西海龙王的太子变为白马供三藏乘用，其祖型在这幅浮雕中清晰可见。在十三世纪流传于福建的初期《西游记》故事中，三藏的随从者也是猴子和马，这与榆林窟、东千佛洞的壁画一致。虽然如此，猴、马、龙之间的关系还不能以此说明。有关这个问题将在下一章进行探讨，现在先谈一下史实中的玄奘与马的关系。

图 11　《石盘陀盗马》(《唐僧取经图册》)(私人收藏)《国华》1163 号《唐僧取经图册》(国华社)

如上所述，历史上的玄奘是违禁秘密从长安出发的。当他来

到位于安西榆林窟东面的瓜州时，他骑的马死了，因而又新买了一匹。可是，没有人为他作向导。经过寻找，石盘陀给他领来一位熟悉道路的老人。老人畏缩着不肯带路，反而要用自己牵来的一匹衰老不堪的红马换玄奘刚刚买来的马。玄奘吃惊不已，但他突然想起长安的卜者对他说的一句话："我看到你骑着一匹老红马，马上配带金属器物，马鞍涂漆。你必将成功。"老人的这匹老马不仅是红的，而且还配有金属器物和涂漆的马鞍。于是，玄奘就与之交换了。

前面的路是通向伊吾（现在的哈密）的一望无际的死亡沙漠，人称"莫贺延碛"，后来也称为流沙河。在《西游记》中，沙悟净出现于此，并加入三藏取经的行列。总之，在这个死亡沙漠中，玄奘遭遇沙暴的袭击，将盛水的皮囊也丢失了。据说，在此危难之时，是那匹老红马救了他。

上述情节出自玄奘去世不久后成书的传记《大唐大慈恩寺三藏法师传》。虽然没有任何地方能够看出这匹老红马就是龙，但《西游记》故事在讲到变为水怪的沙悟净的出生地时，出现了一匹具有神秘能力的马。这个情节十分耐人寻味。

史实中玄奘在回国之后写了一部《大唐西域记》，其中写到在塔克拉马干沙漠以北屈支国流传的龙马传说。书中介绍，此国东部有一个龙池，龙变换体态与牝马交配生下龙。西域的马之所以自古闻名，据说因为它是龙马。

可以说，这个故事充分地说明了史实中玄奘与马之间的关系⑥。

然而，泉州开元寺西塔上的浮雕并没有因为史实上有玄奘的这段经历而得到解释。但是，这段经历对于《西游记》故事的展开

产生了一些影响，这是不可否认的。

在下一章，我们将就泉州开元寺西塔上的猴子和龙太子浮雕展开探讨。

注：

① 参阅平凡社、文物出版社编《中国石窟·安西榆林窟》（平凡社，1990年）。

② 张宝玺《东千佛洞西夏石窟艺术》（《文物》1992年第2期）。这篇论文亦载第2窟南壁、北壁的《水月观音图》两幅的临摹图。

③ 关于著者亲自的调查，初步看法见于《敦煌石窟群的玄奘取经图壁画——特别东千佛洞和榆林窟的——》（《图书》2000年3月号）。

④ 段文杰本人也承认，在清代嘉庆年间（1796—1820）对榆林窟进行过大规模的修缮。参阅前述《中国石窟·安西榆林窟》。但是，他完全没有论及这幅画中存在的矛盾（归途的玄奘与往路上的马）。

⑤ 详见前述拙著《孙悟空是猴子吗？》中的《泉州开元寺东西塔浮雕考》和《福建省泉州开元寺》等。

⑥ 关于图11，虽可能与史实的玄奘有关，在下章4中略述。

第五章 龙与猴子

1. 猴子的刀与龙的如意棒

我们再来看一下泉州开元寺西塔东北壁面上的猴子与龙太子浮雕。

与后来的孙悟空相比,最令人感到奇怪的是猴子的手里握着刀,而龙太子是拿着棍棒。提到孙悟空,肯定是拿着如意棒的,然而,在十三世纪时他却拿着刀!

要解开这个谜,必须认真阅读后来的《西游记》。孙悟空是如何将如意棒搞到手的呢?

在《西游记》第三回中,孙悟空在须菩提祖师门下学成了七十二般变化之术之后,回到了水帘洞。他觉得从傲来国盗来的刀太笨重,很不如意。于是,他到东海龙王敖广那里去索要武器。因为东海龙王住在东海的海底,所以必须潜入水中才能到达。猴子能入水,这是因为孙悟空具有潜在的水怪本质。唐代李肇的《唐国史补》、李公佐的《李汤》等史书中有这样的叙述:引发水灾的水怪被铁链捆住,幽禁于水下。渔夫的鱼钩挂到了铁链上,使水怪浮出水面。据说,那个水怪的模样像个青猕猴(大黑猴子),即硕大的猿猴。前面已经讲过,日本的水怪河童在本质上与猴子相同,孙悟空

本来也是一个水怪①。

东海龙王接待了突然造访的孙悟空，打算给他一把大刀。可是，孙悟空不擅长用刀，没有接受。于是，龙王说，大禹治水时，曾用一根铁棒夯固海底，如果你能拿动就送给你。那铁棒足有一万三千五百斤重，就连大名鼎鼎的孙悟空也奈何不得它。于是，孙悟空自言自语道："若再短一点、细一点就好了。"闻此言，铁棒真的变小了。这样一来，可以随悟空之意变化自如的铁棒即如意棒就成了孙悟空的武器。

图1　孙悟空从东海龙王那里抢来如意金箍棒（李卓吾先生批评本《西游记》，内阁文库收藏）

按《西游记》所述，悟空最初持刀，后来从龙王那里得到了如意棒。泉州开元寺西塔上的浮雕较《西游记》问世早三百六十年，所以上面雕刻着手持大刀的猴子。与此相反，猴子对面的龙太子手里却拿着棍棒。如此看来，他们之间的关系是以相互交换武器为前提的，即猴子从龙太子那里得到铁棒，把自己的刀给了龙太子。在当时的泉州，不知道《西游记》故事是怎样被传述的。但是，不管故事的细节如何，这两幅浮雕却说明了他们二者之间的关系以及持有物的象征意义。

猴子拿到了龙太子的铁棒自然无话可说，那么龙太子得到了刀会怎么样呢？在此，我们可以想起遍及世界的龙或水怪忌畏铁

器的故事。就此,石田英一郎在《河童驹引考》中详细地介绍了很多例子,其中说到北欧的一种风俗,即人们在河里洗澡时,为了防御水中的马怪涅基,必不可少地要将小刀之类的铁片带在身上或衔在嘴里。

那么,西塔浮雕中的龙太子手里拿着铁棒,而《西游记》中的东海龙王也将铁棒藏于宝库之中,这岂不成了怪事!说起来,他们是不会将厌恶的东西拿在手中或珍藏起来的。在此,《西游记》中的描写会给我们以启发。

珍藏在东海龙王宝库中的铁棒两端镶着金箍,上面还刻着"如意金箍棒"几个字。提到金箍,我们自然会想到西塔浮雕的猴子头上、以及孙悟空头上镶嵌的那个金箍。说起来,孙悟空头上的金箍是在《西游记》第十四回,即在孙悟空成为三藏的弟子之后由三藏套在孙悟空头上的,原因是观音为了让孙悟空听三藏的话,将金箍交给了三藏。三藏每念一次观音教给他的紧箍咒,悟空头上的金箍就变紧,悟空就不得不听三藏的话。为此,悟空后来屡次遭受三藏的紧箍咒之苦。

金箍镶在铁棒的两端,这究竟有什么意义呢?前面已经讲过,龙与水怪忌畏铁器。然而,如果是镶嵌金箍的铁棒,这些水怪们却不必在乎了。换一句话说,金箍可能有一种削弱水怪忌畏的铁器神力和巫咒力的作用。

可以看到,在西塔浮雕龙太子手持的铁棒两端也镶有箍状的东西,因此龙太子可以安然地把它拿在手里。可是,如果这根铁棒被猴子拿走,反过来给他一把没有金箍的刀,龙太子可就无法忍受了。即使想弃刀逃走,也回避不了与这个猴子一同伴随三藏的命运。既然如此,为了不再受猴子的气,唯一的出路是变身为马,而

马是可以受到保护者——猴子的珍护的。另外如后所述，无论龙有多大的神通，既然猴子具备了龙的神通，那么就没有两条龙同时存在的必要了！

如此，猴子得到了龙太子的如意金箍棒，再加上已经所具有的龙的本事，他就越发神通广大了。

2. 猴子头上的金箍

那么，紧紧地套在猴子头上的金箍又是什么东西呢？关于故事发展所需要的金箍的由来前面已经阐述。但是，它的象征性意义却似乎不在于此。

除孙悟空之外，还有没有头上镶金箍的人物呢？回答是肯定的。《水浒传》中著名的打虎英雄武松就是一例。第三十一回，武松杀了许多人之后被通缉，为了逃脱他化装成行者。即为“着了皂直裰，系了绦，把毡笠儿除下来，解开头发，折叠起来，将戒箍儿箍起，挂着数珠。”关于此时的形象，有诗为证。这首诗令人关注。

前面发掩映齐眉
后面发参差际颈
皂直裰好似乌云遮体
杂色绦如同花蟒缠身
额上界箍儿灿烂
依稀火眼金睛

身间布衲袄斑斓
仿佛铜筋铁骨
戒刀两口
擎来杀气横秋
顶骨百颗
念处悲风满路
神通广大
远过回生起死佛图澄
相貌威严
好似伏虎降龙卢六祖
直饶揭帝也归心
便是金刚须拱手

夸张是中国文学的惯用手法，我们不必在意。若除去关于服装和“戒刀两口”的描写，我们会感到这诗是为孙悟空而作的。可以说，画圈之处都是描写孙悟空时使用的套话。不过，“界箍儿”在《西游记》中是“金箍”，而“揭帝”、“金刚”是《西游记》中频频出现的天神的名字。

图2　武行者
《李卓吾先生批评忠义水浒传》

血性汉子武松竟然与孙悟空如此相像，其关键似乎在于“界箍儿”或“金箍”。

在探讨这个问题之前，让我们来先看一下描写武松的诗中出

现的“火眼金睛”和“铜筋铁骨”。

在《西游记》故事形成的过程中，这两个词同时出现于十五世纪、即明代初期面世的《西游记杂剧》全二十四出的第九出中，是刚刚出场的孙行者自我介绍时的台词。孙悟空说：“我偷了太上老君炼就金丹，（身体）九转炼得铜筋铁骨、火眼金睛、输石屁眼、摆锡鸡巴。”在早于《西游记杂剧》的《大唐三藏取经诗话》中，猴行者自称“八万四千铜头铁额猕猴王”，最后被皇帝封为“铜筋铁骨大圣”。

图3　孙悟空从太上老君的八卦炉中一跃而出（李卓吾先生批评本《西游记》，（内阁文库收藏）

元代发行的《西游记》现已失传。据摘录其内容的朝鲜资料记载，大闹天宫的齐天大圣被禁闭在花果山岩石缝中，“饥食铁丸，渴饮铜汁”。似乎整个身体都是金属质构成的。

本来具有忌畏铁和金属的水怪属性的孙悟空不仅不忌畏金属，反而具有一副金属质的身体，这到底是怎么回事呢？可以说，

正因为他是忌畏金属的水怪，为了掩饰这种弱点，才必须把自己的身体变成金属的。但是，这还不是全部原因。

孙悟空能腾云驾雾，能变换成任何一种东西，这些神通力几乎都是龙所具有的，是孙悟空或其前身的猴子从龙那里获得的这种能力。对此，《大唐三藏取经诗话》中可见其有关记载——刚刚来到九龙池，有九条恶龙出现。猴行者将金环锡杖变作一条铁龙与九条龙厮战，终将九条恶龙降服。并抽出其背筋，用铁棒猛打。铁龙究竟是什么样子，我们不得而知，也许与铁棒一样。在此，背筋象征龙的神通力，能抽出龙的背筋，真是不简单。

《西游记》中的孙悟空对龙并非如此残酷，但是却不时地捉弄龙，或者在龙的面前逞威风。孙悟空骂龙毫不客气，开口就是“你这个带角的蚯蚓、有鳞的泥鳅。”在《西游记》中，即便是与孙悟空毫无关系的龙，也都是一些软骨头。

那么，龙在将自己的神通力转让(或者是被夺去)给孙悟空或其前身的猴子时，是否连同忌畏铁和金属的本性也都转让过去了呢？回答是肯定的。《西游记》中的东海龙王本想把刀送给孙悟空，但是遭到了拒绝。相反，孙悟空却夺走了如意金箍棒(铁棒)。同样是铁器，不要刀而要棒，这是因为金箍具有一种作用，那就是能够削弱铁和金属对水怪产生的巫咒力和神力。后来，连孙悟空自己的头上也被套上了金箍，这或许是一个防备措施，即防备本性为水怪的猴子用金属将全身加固并武装起来。从故事情节的展开上看，猴子头上被套上金箍是在第十四回，而早在第七回，猴子就在太上老君的八卦炉中被炼就为金属了。但是值得一提的是，这时他早就得到如意金箍棒了。

如此，孙悟空已经完全具备了金属质的身体。然而，在伴随三

藏漫长的旅途中，其金属质的身体时而也会减弱金气。因此，三藏会偶尔念起那可恶的紧箍咒，紧紧勒住悟空的头，在使他疼痛难耐之中补充金气。

如此看来，在十三世纪初东千佛洞第2窟南壁的壁画中，有一幅是头上套着金箍的猴子壁画，它使人想像到这个猴子曾经与作为水怪的龙有某种联系。此外，在较东千佛洞壁画稍晚的泉州开元寺西塔上，猴子与龙太子浮雕排列在一起，估计猴子是在与龙太子相互交换武器。这些都可以证实上述的想像。

3.《西游记》故事中的猴子、龙、马

我们在前面已经扼要地介绍了关于孙悟空或其前身——猴子与作为水怪的龙以及马之间的关系，在此将其整理为图4，以供参考。

如图所示，竖轴表示神通力（从+到-），横轴表示抗铁及金属的能力（从+到-）。如此看来，神通广大却忌畏铁的龙位于Ⅱ，然而龙的神通力有时又在不知不觉的情况下转让给猴子（①）。根据《西游记》的描写，神通力是须菩提祖师传授的，而抛开《西游记》的故事情节，从潜在的意义上看还是龙转让的。因此，龙变得软弱无能（②），而孙悟空则得意扬扬地捉弄龙（③）。龙顺从地将如意金箍棒交给孙悟空，而孙悟空的金属化则基本上完成（④）。龙如此下去会一直受孙悟空的任意捉弄，所以变为马（⑤）。因为猴子对于马来说是保护者，所以龙就可以放心了（⑥）。孙悟空在天上被

任命为看马厩的弼马温，所依据的就是三者转换的理论。

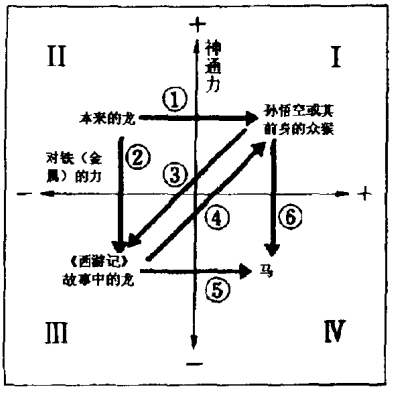


图4 孙悟空、龙、马之间的关系。

4. 新发现的《唐僧取经图册》中的猴子、龙、马

据一九九二年九月三十日《朝日新闻》报道，最近在日本发现了一部大约绘于元代的《唐僧取经图册》，其全部内容刊载于《国华》杂志上②，这个消息令我十分震惊。这部图册的复制照片是我在本书脱稿后才看到的，所以还没有更多的时间来进行详细的研究和论述。不过，想在此粗略地谈一下我现阶段的看法。

正如田仲一成先生指出的那样，这部图册“可称为开始从实录向戏曲小说倾斜的初期阶段的作品”。然而，不能排除另一种可能性，即它是在重视“实录”性的成分，也就是说，是怀着对史实中玄奘深深的崇敬之情，有意识地蔑视南宋以来通俗文学的虚构成分

(猴子的出现及其活动)的情况下绘制出来的。说起来,在这部图册中,猴子出现的场面只有一帧(上卷第十五帧),玄奘只有随从者和马陪伴,并亲自与恶鬼猛兽厮战,这明显地反映了重视"实录"的作者的态度。换句话说,尽管上卷第十五帧中描绘了猴子也是随从者这一传说,但是作者内心还是想描绘出玄奘不依赖猴子的帮助,而是凭自己的力量去战胜困难。

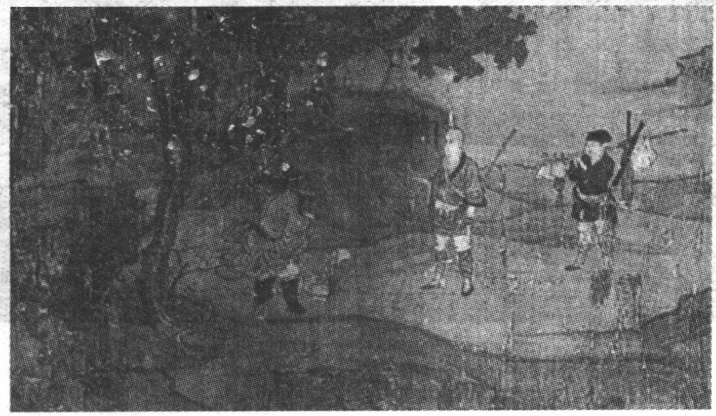


图5　《释迦林龟子夫人》(《唐僧取经图册》)(私人收藏)
《国华》1163号《唐僧取经图册》(国华社)

尽管如此,长途跋涉所需的马是必须要画出来的,并且已经画出了那马是龙的化身(上卷第五帧)。不过,在这部画册后来的故事发展中,并非玄奘"只带领一匹马和一个随从走完全程"(田仲)。因为其中既有没有马只有随从的场面(上卷第十四帧、下卷第一帧。图5),也有马和随从都没出现的场面(上卷第十一、十二帧等。图6),这甚至令人感到画的随意性很强。这一方面在暗示我们,猴子也是随从这个传承的存在,同时也可以认为作者是在这部图册中有意识地排除了在民间传说中已经活跃起来的猴子。我认

为，与忠实地描绘故事主题的通俗小说插图不同，正因为作者（王振鹏？）是山水画、道释画的名家，所以才避免不了以上推断的那种随意性③。

图6 《过截天关见香因尊者》（《唐僧取经图册》）（私人收藏）
《国华》1163号《唐僧取经图册》（国华社）

总之，在这部尚有许多问题的画册中，也明确地表现了猴子、龙、马之间的关系。在这个意义上，毫无疑问，它反映出了与安西榆林窟、东千佛洞壁画和泉州开元寺西塔浮雕同一时代的、或更早一些的故事情况。

注：

① 详见拙著《孙悟空的诞生——猴子的民间文学与〈西游记〉》第二章3《被压制的猴子》。

② 《国华》第1163号（1992年10月20日刊）。与田仲一成《〈唐僧取经图册〉故事初探》以及户田祯治《〈唐僧取经图册〉的样式探讨》两篇一起，刊载

了共三十二幅(上16幅.下16幅)的复制照片(两幅彩版)。《唐僧取经图册》的完全彩版翻印本另有《唐僧取经图册》(东亚细亚善本双刊第1册,二玄社,2001),附有矶部彰、板仓圣哲两位先生的详细《解题》。

③　然而,我觉得此图册作者是有意识地将"实录"与虚构分开绘制了。特别是对有轮廓的图案式的云彩和使用浓淡法的云彩的描绘区分,需要今后进一步探讨。

第六章 雷、北斗七星与猴子

1. 何为弼马温

在《西游记》第四回中，关于孙悟空惹事生非的报怨纷至沓来，为此天上的玉皇大帝便想施怀柔之策，让孙悟空在天上任职。于是，招来孙悟空，任命他为弼马温即看管马棚的官。孙悟空丝毫不知这是一个最低微的官职，对马照看得很热心，马对他也十分驯服。然而，当他得知弼马温不过是个卑贱的官职时，立刻恼怒不已，大发雷霆……。

那么，弼马温这个奇特的官名是什么意思呢？弼马温与“避马瘟”发音相同，即内含“避免马遭瘟疫”的意思。“温”与“瘟”的谐音问题暂且不谈，先说“温病”一词见于古代医学书籍《黄帝内经》，它是急性发烧病的总称，包括传染性和非传染性两种病症。那么，猴子是否具有除瘟即消除瘟疫的力量呢？

在四世纪的《抱朴子》中有关于“猕猴之鬼（幽灵）疾人疟”之说，为何如此，不得而知。因为这句话在现在的《抱朴子》中找不到，只见于可称为宋代类书的《太平御览》的引用。所谓疟是一种类似疟疾的发烧病。说起来，人们确实在某一个时期认为猴子是传播疟疾的病源体。那么，为什么猴子变为“避马瘟”，或者说“弼

马温”这个词本身就可以“弼马的温(瘟疫)”？也许这里也含有猴子的两义性问题。

在此，我们想到另一个有趣的说法，即有人认为中世日本传承中出现的酒吞童子的原型是痘疮神。高桥昌明的《酒吞童子的诞生》[1]讲的就是这个问题，关于其详细内容请直接阅读原著，在此我先作一下简述——

中国福建有一座黄檗山万福寺，其开山祖为隐元禅师。他于十七世纪东渡日本，在京都宇治创建了黄檗山万福寺，因而闻名四野。据天保十五年(1844)面世的《重修本草纲目启蒙》记载，这位隐元禅师曾经祭祀猩猩、念禁咒来减轻痘疮。如果事实如此的话，福建应该有这种禁咒，只是我现在尚未发现可成为其证据的文献。据中国古文献记载，猩猩为介于猴子与人之间的山怪，也许近似于现在人们盛传的“野人”。

图1　大江山之图(《疱疮心得草》)杏雨书屋(高桥昌明《酒吞童子的诞生》，中公新书，1992年)

据高桥称，在宽政十年(1798)发行的《疱疮心得草》这本小册子中，有一幅《大江山之图》，其中绘有酒吞童子。这幅图作为图像证据意义深刻，他可以证明高桥的假说——痘疮神的原形是酒吞童子。

说起大江山的酒吞童子，人们都知道它曾经为源赖光等人所降服。其实，在本书第一章《猴子的形象》中提到的中国唐代小说《补江总白猿传》[2]以及在这个小说的基础

上派生出来的白话体小说《陈巡检梅岭失妻记》都对这个酒吞童子传说产生过很大的影响。尤其是在后者中出现的白猿齐天大圣，或许就是酒吞童子的原形。这是高桥颇有趣味的假说的核心内容。

齐天大圣是无人不晓的孙悟空引以为荣的自称，倘若高桥的假说能够得到进一步证实的话，那么酒吞童子与孙悟空即便不是亲兄弟，也是堂兄弟关系。

在四世纪的中国，人们认为猕猴的鬼是疟疾的起因；在十七世纪的中国福建，隐元禅师祭祀猴子的同类——猩猩，施咒法以减轻痘疮，在这多少有些不太确切的传承之间，并不存在矛盾。在此，让我们暂且把猩猩当作普通的猴子看待，由于猴子是瘟病的病源，所以人们就祭祀猴子。看来，孙悟空被任命为弼马温一事，其中也具有“弼马的瘟疫”和“避马的瘟疫”两义性，而从上述猴子是马的保护者这种关系来看，“避马的瘟疫”这一层含义就自然而然地显现出来了。

2. 赖光、雷公与猴子

在高桥昌明有关酒吞童子的著作中，还有许多假说值得注目。惩治了酒吞童子的源赖光因征服鵺(想像中的一种怪物，猿头、狸身、蛇尾、四足如虎。——译者注)和鬼而闻名，究其原因，高桥认为是赖光与雷公谐音所致。因为雷神是性情狂躁的怨灵神，能力大于恶鬼并惩治恶鬼，所以惩治恶鬼的武将需要有一个使人联想到雷公的

名字。

此外，高桥在谈到鸡的神奇力量时，还提到平安时代以来，京都每当疫病流行时都用鸡祭奠，并且将这种现象与中国古代的雷公信仰结合在一起，作出了鸡是雷公的象征这一结论。

中国古代的雷公是个什么样子，这方面没有远古的图像作参考。不过，从见于明代以后的文献以及各地现存的雷公像来看，雷公的嘴像鹰或鸡，爪子也像鸟的爪子。不过，在这些雷公的图像中，给我们留下印象最深的是他的头像和猴子一样。因为是雷公，所以他扛着一面大鼓，这无可非议。问题是他的一副猴头鹰（或鸡）嘴怪相，与时常被比喻为雷公的孙悟空的面孔是十分相似的。

图2　雷公

Wolfram Eberhard, *A Dictionary of Chinese Symbols*（Routledge & Kegan Paul, 1986年）

在所到之处，迎接三藏一行的人们在见过美男子三藏之后再看到浑身长毛、龇牙露齿、一副雷公相的孙悟空时，都顿时纷纷逃

散。可怕的相貌是多种多样的，孙悟空的相貌既然似雷公，想必有其必然性。

在西汉（公元前206～公元8）人的心目中，雷公是个什么样子呢？据《山海经》、《淮南子》记载，雷神居于雷泽，人头龙身鼓腹。到了东汉（公元25～220），据王充的《论衡》说有幅画，雷公如大力士一般，一手持联鼓，一手敲击。在当时，尚未出现猴头鹰嘴式的雷公像。《论衡》中还讲到，龙平时藏身于树木或房屋之中，每当上天招龙返回时，那树木便开裂、房屋便倒塌。一般认为，雷击与龙有关。

不仅在中国，世界各地都把闪电的形状比喻为龙。在纹样图案中，被称为雷纹或希腊fret形的基本的几何学图纹，在结构上最终都发展为龙纹。如此，雷与龙之间的关系，无论作为自然现象还是作为纹样图案，都是密不可分的③。

说起来，前面提到的石田英一郎的《河童驹引考》也在其第二章《牛与水神》中详尽地论述了作为水神的牛与雷神的密切关系，并作出结论说："水神——龙同时也是雷雨神，并且显示了它与牛和马之间的密不可分的关系。"

综上所述，作为猴子的孙悟空之所以貌似雷公，应该解释为是由于接受了龙的转让。

前面我们讲到了龙将其无限的神通力转让给了孙悟空，其实不仅仅是神通力，龙也将雷神的成分转让给了孙悟空。孙悟空之所以貌似丑陋的雷公，不外乎是作为水怪的龙与猴之间的互换性所至。

3. 作为雷公的孙悟空的符号论

在《西游记》中，孙悟空的相貌确实被描绘得与雷公一模一样，但是孙悟空并没有拿着大鼓。非但如此，在明刊本《西游记》的插图中，孙悟空的面孔不但不像雷公，反而画得像可爱的猕猴属的猴子。

然而，有一幅图像（图 3），画的是孙悟空如雷公一样敲着鼓。就此我曾多次撰文，但是尚不够充分，故在此再作论述。

图 3　《独占鳌头》图

左侧的“独占鳌头”四个字是拥有该浮雕拓本的敦煌博物馆（现敦煌研究院）工作人员在甲子年（1984）用毛笔书写上去的。

孙悟空头上套着金箍，面孔像雷公一般可怕，在用形似北斗七星一样的东西去敲击怀抱的鼓。他脚下踏着露出水面的龙或鳄鱼一般的水怪的头顶。“鳌”是“鼇”的俗字，意为大海龟。然而，“鳌头”是隐语，是指在科举考试最后阶段的殿试中获得第一名的人，即状元。因此，“独占鳌头”是祈愿“状元及第”的吉利说法。

在中国古时，男子的理想就是考取这个状元。因此，写着“状元及第”的护身符多有所见，其中有一些画的是三藏一行的西天取

经。看起来,历经千难万险而大功告成的《西游记》的主题对于立志“状元及第”的青少年来说,无疑是好运的象征。

“独占鳌头”图一般是将“正心修身克已复礼”八个字字谜式地组合起来,然后在最下面用大字写上一个“鳌”。其代表性的作品是“魁星点斗图刻石”,现在收藏于西安的碑林(图5)。“魁星”是北斗七星的别称,作为科举考试用语,用来指考试科目五经中每一经的第一名合格者。因此,这种字谜是以“正心(脸)修身(胴体和一只腿)克己(双手)复礼(胴体以及支撑“斗”字的另一只腿)”构成一个“魁”,然后独占“鳌”的头顶,这是表现男子一心想考取状元的悲壮愿望的图画。

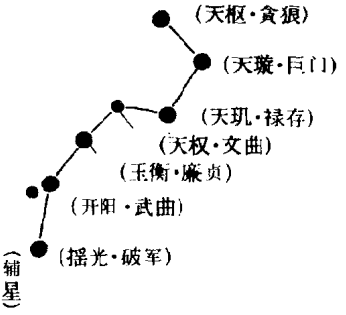


图4 北斗七星

在现存的《魁星点斗图》中,有一幅颇为有趣,它为清代末期可悲的光绪皇帝(1875~1908在位)亲手所书。光绪皇帝在名义上是殿试的考官,因此他是选拔鳌头即状元的人。那么,他为什么要书写祈愿“状元及第”的“魁星点斗图”呢?光绪笔下的这幅图中没有“鳌”字,其意亦在情理之中。当时,他可能是想写上“西太后”来替代“鳌”字,可是,他尚未来得及作出这样的反抗就突然死去了。相传他是被西太后毒死的。

下面,我们再来看一下雷公模样的孙悟空图像。其中有趣的是用来击鼓的北斗七星。在《魁星点斗图》中,因为也是用单腿踢起北斗的“斗”字,所以我们将在后面讲到,孙悟空踢起北斗七星是

不足为奇的。

图5　《魁星点斗图》(西安碑林收藏·拓本)

图6　光绪皇帝书《魁星点斗图》,(《人民日报》1985年10月26日)

前面我们曾经讲到孙悟空与葫芦的象征意义(第三章),请大家注意其中的简单叙述:若将葫芦纵向切开,则大的可作为舟,小的可成为舀子。关于舀子或勺子的象征意义,希望参考奥尔亨特的《鲶绘》。舀子在日语中称为“大柄勺”,在英文中称为 the Dipper,由此可见舀子本身就是北斗七星。

并且,孙悟空与北斗七星的关系密切。在《西游记》中,屡次出现孙悟空步罡(罡为北斗,即踏北斗七星仪式)的场面。例如,在第六十九回,悟空踏罡念咒,呼唤龙王。猪八戒作为辅星站在悟空的左侧,沙悟净作为弼星站在其右侧。辅星似乎是位于北斗七星中 Mizar(中国名为开阳星或武曲星)近旁的 Alcor,而弼星的位置无法

确定。总之，在道教中不称北斗七星，而是加上这两颗星称为北斗九星，步罡的仪式一直延续至今。

这样看来，与北斗七星有不解之缘的孙悟空背负着北斗七星是不足为怪的，更何况北斗七星是纵向切开的葫芦的一半。前面已经讲到，诞生于石卵的孙悟空一有缓急就钻到葫芦（或葫芦一样的容器）里去。切开葫芦而成的舀子乃是一个容量无限的容器，作为雷公的孙悟空正在用北斗七星击鼓，并将舀子中的水向大地倾洒。

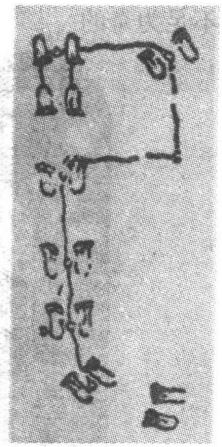


图7　八斗步罡的一例

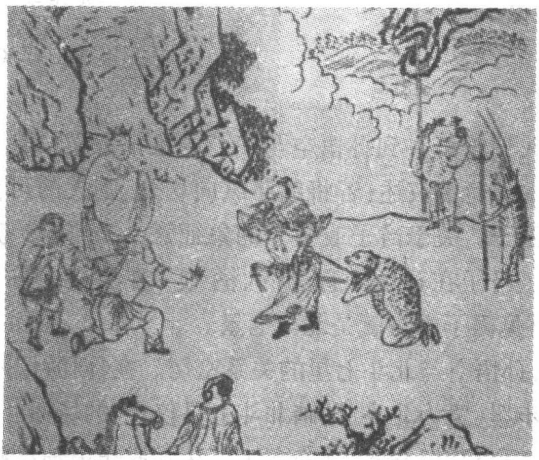


图8　中央为人形的西海龙王皇太子摩昂，其左为堂兄弟龟龙。（李卓吾先生批评本《西游记》）（内阁文库收藏）

按道理说，降雨本来是龙的任务，可是在这里龙被孙悟空踩在脚下了。在《西游记》中，并没有出现悟空争夺龙的降雨功能的场面，在这幅画面中，只是象征性地描绘了凌驾于龙之上的孙悟空。

前面讲过，鳌就是大海龟。然而，在《西游记》成书的十六世纪，水族博物学尚不健全，大多将龟与鳄鱼混同在一起，归为龙的同类。东西南北的海中龙王分别称为敖广、敖闰、敖钦、敖顺，其中均采用了“敖”字，这也源于“鳌”字。

无论走到哪里，龙在孙悟空面前是抬不起头来的。

注：

① 高桥昌明《酒吞童子的诞生——又一个日本文化》（中公新书，1992年）。

② 关于这部小说，请参阅前述拙著《孙悟空的诞生》第二章2《好色的猴子》。

③ 关于龙纹和龙的原始形态，请参阅拙著《中国的妖怪》（岩波新书，1983年）［中文版：何彬译，黄河文艺出版社，1989年］。

第七章 玄奘与虎

1. 虎的皮

谈到龙就要说虎。这是为什么？因为在中国自古以来的四神(或四兽)观念中,方位是与圣兽、色彩、季节等结合在一起的。也就是说,东方是青龙(青春),南方是朱雀(朱夏),西方是白虎(白秋),北方是玄武(玄冬)。北方的玄武呈龟蛇相缠的形态,这个龟蛇形态于西汉末加入其他三神的行列。由此,四神齐全了。

从方位轴来看,这四神分为两组,即东西轴上的青龙、白虎为一组,南北轴上的朱雀、玄武为一组。不过,后一组几乎没有活动的机会,因为自古代以来,中国在定都或定边界时都按照东西轴来考虑。当然,也有按照南北轴来迁都的情况,但是在那种时代都是基于对北方异族威胁的忌讳而被迫进行的迁都。南北朝时期(420~589),北宋、南宋时期(960~1127、1127~1279)就是其代表性的例子。因此,在四神之中,青龙、白虎或简称为龙、虎的这个组合,在中国文化的所有领域都表现为一组重要的对应概念。反过来说,在许多情况下,各种各样的对应概念都以龙虎为象征。

前面已经详细地讲到孙悟空欺侮龙,并获得了龙的神通力。那么,我们也可以想像到,孙悟空不仅欺侮龙,他也欺侮虎,并且以

某种形式获得了猛虎的力量。

事实上，孙悟空每当炫耀自己的本事时，总是大言不惭地说："我具有降龙伏虎之力。"

图1　李卓吾先生批评本《西游记》(内阁文库收藏)

孙悟空与虎的相遇是在第十四回，即他被三藏法师从五行山的岩石缝中救出来之后。孙悟空被关压在狭窄的"葫芦"(?)中长达五百年之久，刚刚出来时的形象是"赤淋淋"。在李卓吾先生批评本《西游记》中，有一幅描绘这个场面的插图，插图中的孙悟空十分可爱。孙悟空"赤淋淋"(虽然这样说，因为是猴子，全身是长满了毛的)地跪拜三藏，短短的尾巴向上翘着。日本猴的尾巴很短，充其量有7~12厘米长。我曾经推断为孙悟空原形的赤毛猴的尾巴有19~30厘米长，而广泛分布于中国西部的红面猴的尾巴是1~10厘米长。仅从这幅插图来看，孙悟空的尾巴近似于红面猴。不过，我早

已经放弃从种类繁多的中国的猴子中寻找孙悟空原形的努力了。

尾巴的问题姑且不谈。孙悟空感到全身“赤淋淋”很是难堪。于是，他翻过一座山之后打死了一只扑过来的老虎，剥下虎皮围在了腰上。虎皮围腰的典型代表是日本鬼（在中国，鬼是幽灵）。日本鬼的一般形态是头上长着一个或两个犄角，腰际围着一块虎皮，手持一根铁棒。铁棒与锻冶、金工有关，一说认为铁匠炉风箱吹的火产生了地狱之火的印象①。与炼丹术密切相关的孙悟空亦很像鬼，关于这一点待后述。

图2　红面猴

图3　孙悟空打死了一只老虎，将虎皮围在了腰上。（世德堂本《西游记》）（天理大学收藏）

提到虎的皮，我们想到中国的“虎夫人”型故事。这是个异类婚姻故事，说的是有一只雌虎脱掉虎皮变为女人，结婚后生一子。但是后来她又披上虎皮变成虎回到山里去了。在这里应该注意的是，皮是变化所需的条件。孙悟空在五行山的岩石缝中呆了五百年之后，因三藏而获救，这意味着在天上造反的反体制的猴子返回母胎之后又得以再生。也就是说，反体制的猴子脱胎换骨，再生为顺从体制的猴子，并且成了三藏取经的侍者，这种变化的具体象征就是虎皮。

在佛教图像中，称为乾闼婆的神是身披狮子皮（在日本有时是头戴牛头）。在出土于敦煌莫高窟藏经洞的绘画中，有一幅画画的是乾闼婆作为毘沙门天的侍者拥有鼠和珍宝。然而，这个乾闼婆披的不是狮子皮，而是虎皮②。令人不可理解的是，松本荣一的名著《敦煌画研究》也认为是“披着狮子皮的乾闼婆”③。在没有狮子生息的中国，所谓狮子在古代曾经是想像中的一种瑞兽。一直到西汉武帝（公元前140～前87在位）接受了一只贡献的狮子之后，狮子才得到了正确的认识和描绘④。这样一来，狮子是胜过老虎的百兽之王的认识产生了，但是在现实中不存在的狮子与现实之中的中国百兽之王老虎之间却产生了各种混淆。因此，乾闼婆本应是身披狮子皮，却被画成了身披虎皮。这样的绘画竟出土于敦煌莫高窟，确是一件颇为有趣的事，对此将在后面涉及。

图4　乾闼婆（部分）（唐代·八世纪）（大英博物馆）

2. 牵虎的三藏法师

在上述的敦煌莫高窟藏经洞出土的绘画中，有一幅以《伴虎的行脚僧》为主题的画。从这个藏经洞出土的绘画及古文书数量庞大，但是几乎都被本世纪初的探险家们带走了。关于《伴虎行脚僧》图，由斯坦因带走的两幅收藏在大英博物馆，由伯希和带走的七幅分别收藏在吉美美术馆和巴黎国立图书馆，由大谷探险队带走的两幅分别收藏在天理图书馆和国立中央博物馆（韩国），其照片已公开发表（参见卷首插图）。除这十一幅之外，还有奥尔登贝格带走的一幅收藏在赫尔米达什美术馆。

关于这位“伴虎行脚僧”是何人的问题，有许多学者推断他是玄奘。还有不少学者认为，僧人有行脚僧、求道僧、求法僧、入竺僧、取经僧等许多类别，画中人物并非指历史上某一特定人物。另外，还有人说他是西藏的僧人达摩多罗。

这个僧人并非一般的行脚僧或取经僧，其证据是宝胜如来（亦称宝生如来）坐在从他背着的经卷上袅袅飘起的烟云上方。由此可见，此人必是一位高僧，但是当然也不能只凭这一点就断定他是玄奘。

可以推断，出土于敦煌的这些“伴虎行脚僧”图大约在八世纪末至九世纪期间所画。当时已是玄奘入寂（664）百年以后，关于他的传记也已经问世，并且他已经开始被神秘化，变成传说人物。当时，在中原一带，敬仰这位绝世高僧的人们开始描绘玄奘取经图。

其实物虽然没有保存下来，但是宋末元初时期的玄奘三藏图显然与唐代的一脉相承。也就是说，画中的僧人是汉族人长相的美男子玄奘，他不但没有牵着老虎，也没有带着其他的动物随从。

另一方面，敦煌出土的“伴虎行脚僧”的相貌与玄奘的形象大相径庭，是一副胡貌梵相，即西域人或印度人的长相。提到胡貌梵相的玄奘像，例如我们看到的榆林窟第三窟的壁画（图 4—3）、泉州开元寺西塔第四层南面刻有“唐三藏”铭文的浮雕（图 4—6）等也与汉族人的长相大不一样。因为相貌是胡貌梵相，所以就断定他不是玄奘，这也不能不说是太过于性急了⑤。

我认为，要推断伴虎的这位行脚僧是何人，其最为重要的线索是十八罗汉中第十七、十八罗汉的组合。印度的难提蜜多罗提出的十六罗汉观念，是由玄奘本人翻译的《大阿罗汉难提蜜多罗所说法住记》而传到中国的。难提蜜多罗是汉字音译名，他的中国名字叫庆友。可是在中国，唐末以后又加进了两个罗汉，使之成为十八罗汉。这两个后加上去的罗汉是谁和谁，无人知晓。不过，在十一世纪的十八罗汉图中，第十七罗汉为庆友，第十八罗汉为宾头卢。将庆友作为第十七罗汉是可以的，但是说第十八罗汉是宾头卢则是明显的错误。这是因为在原来的十六罗汉中，宾度罗排行榜首，虽然汉字的名字不同，但确为同一个人，也就是说二者重复了。这种现象的出现，或许是因为唐末宋初时的某种原因而产生了混淆，而混淆带来的错误也就这样延续了下来。

那么，真正的十八罗汉是谁呢？如果说第十七罗汉是《法住记》的原作者难提密多罗、即庆友，那么自然就可以认为第十八罗汉就是将《法住记》带到中国并翻译为汉文的玄奘。并且，有西藏的史料足以证明这一点，而且研究西藏的学者山口瑞凤亦推断第

十八罗汉就是玄奘⑥。

可是，在一般情况下，第十七罗汉被画为降龙的姿态，而第十八罗汉被画为伏虎的姿态。即这两位罗汉是能够降住、驯服凶猛的圣兽龙和虎的。那么，在唐朝末期，是否有关于第十八罗汉玄奘驯服虎的传说呢？

在许多关于玄奘传说之中，有这样一个故事。在取经途中，玄奘来到了罽宾国（现在的克什米尔一带）。此处道路险恶，连虎豹都难以通过。这时，玄奘见一位因伤而满身浓血的老僧静坐在那里，便上前一拜。于是老僧向他口授《多心经》一卷，玄奘诵之。转瞬间，山野平展，虎豹无踪，魔鬼也悄然离去。

图5 伏虎罗汉图（部分），传禅月笔（元代，十四世纪）（大阪·藤田美术馆收藏）

这个故事讲的虽然不是直接驯服虎豹，却是利用《多心经》（《般若心经》的俗称）制服了虎豹，想必类似的故事在唐代末期的敦煌一带多有流传。另外，在唐代末期还传说玄奘从西域回来时带来了猫，因此在中国才有猫繁衍生息⑦。

如此看来，可以认为敦煌莫高窟出土的那幅《伴虎行脚僧》图描绘的是玄奘取经中的情景。当然，在此前的敦煌一带是否已有这种传说，有待继续调查。总之，在玄奘西天取经的史实被神秘化、虚构化的最初阶段曾经存在将虎作为侍者的故事，这一事实应该说是十分重要的。

3. 以虎为侍者的必然性

在现存的图像资料以及文献资料中，已经提到的十三世纪初的榆林窟、东千佛洞壁画和泉州开元寺西塔浮雕，以及《大唐三藏取经诗话》是说明玄奘在西天取经途中以动物为侍者相伴的确凿的、最早的资料。在这三种资料中都有猴子和龙（马）伴随玄奘。那么，为什么要带着猴子和龙（马）呢，难道猴子和龙（马）是突然出现的吗？这些都是有待解释的问题。

在佛典和佛教故事中，有许多猴子出现。我曾经对这些猴子的故事进行调查和整理，目的是探索它们与玄奘是否有直接的联系⑧。可是，最近我想到佛典和佛教故事中的猴子们虽然在丰富故事的内容方面是不可忽视的，但它们应该是更加观念性的、更理论性的符号运用的产物。

因此，在谈猴子之前，先让我们来探讨一下虎。我们推断《伴虎行脚僧》是玄奘的根据之一，是第十七罗汉是以降龙为特长的庆友，而第十八罗汉是以伏虎为特长的玄奘这种组合。他们二位既是《法住记》的作者和译者关系，又是降龙伏虎的关系，即所谓双重组合之妙。

前面讲过，龙与虎在中国传统的四神观念中构成东西轴。然而，龙象征东方，虎象征西方，这本身就是一种毫无道理的观念性的约定俗成。在这个基础上再加上色彩观念，即将青搭配在东方，将白搭配在西方，可以说就更是远远超越现实生活空间的一种抽象

的、非现实的约定俗成了。然而,一经固定下来的四神观念,以及将在后面讲到的五行、数字等的方位搭配,都是这种观念性的符号运用。

如此看来,对于赴西天取经的玄奘来说,最佳的侍者由象征西方的虎来担当,或许这是理所当然的。当然,虎是亚洲最强大的猛兽这一现实的理由也可能起到了作用,但这却是次要的。

那么,虎为什么被猴子取代了呢? ——这是"我"在西天取经途中遇到的最大难题。

注:

① 很早以前就有人提出日本的鬼传说与锻造、金属工艺之间的关系,并且有许多研究著作。仓本四郎《鬼的宇宙志》(讲谈社,1991年)是一本近期出版的具有特色的书。

② 大英博物馆藏。洛德利库·威特费尔德(上野秋译)《西域美术——大英博物馆斯坦因收藏品》1,敦煌绘画Ⅰ(讲谈社,1982年)111图。另外,110图的多闻天像也是腰缠虎皮,但是上部破损,不清。

③ 松本荣一《敦煌画研究》图像篇(东方文化学院东京研究所,1937年。复刻版,同朋舍出版,1985年)454页。

④ 关于狮子像,请参阅江上波夫监修《圣兽传说》(讲谈社,1988年)中的土居淑子《狮子》。

⑤ 以上,关于这幅《伴虎行脚僧》图,在拙著《孙悟空是猴子吗?》中的多篇文章中也有所阐述。

⑥ 山口瑞凤《伴虎第十八罗汉图的来历》(《印度古典研究》第六卷,1984年)。

⑦ 参阅矶部彰《大唐三藏西天取经传说的形成——关于唐、五代玄奘三藏的神秘化》(《宋代的社会与文化》1983年)。

⑧ 前述拙著《孙悟空的诞生》第一章4《求法的猴子》等。

第八章　虎与孙悟空

1. 四神中的虎与十二支中的寅

东汉王充的《论衡》是最早排列出十二支的子、丑、寅……与鼠、牛、虎……对应关系的文献。然而，为什么形成了这种对应关系，我们却不清楚，或许是起源于印度。“寅”与虎对应的必然性本来是不存在的。

然而，现在没有必要去探讨十二支及其对应的十二命兽的起源问题，因为我们探讨的问题是十二支的寅是虎的这种认识已经完全确立之后的事。

说起来，构成四神东西轴的龙和虎这一对义词，在中国的炼丹术中不断地增加了其重要概念的内涵。提起跟随高僧赴西天取经的动物，正因为虎是中国人极为熟知的猛兽，所以人们倾向于选择更日常的、更通俗的动物来作为侍者。在这种背景下，十二支要比四神的选择幅度大三倍。

十二支本来也是建立在严密的方位配置原理之上的。如果按四方考虑的话，每三种动物属于一个方位。如果从四神（四兽）的角度来说，西方这个方位只属于虎。但是从十二支的角度来说，它便由猴、鸡、犬三种动物来分担。另外，从十二支角度看，虎亦与

兔、龙一起被配置于东方。作为四神之一的虎——移到十二支上就变成了东方,这样一来,猴子、鸡和犬就可以被选作玄奘西天取经的侍者了。事实上,他们成了桃太郎的侍者。

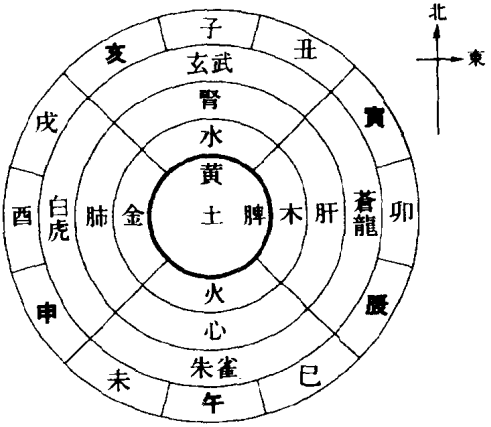


图1 (自外侧)十二支、四神(把中央的黄算在内的五色)、五脏(加上中央的脾)、五行(加上中央的土)的方位配置

说到桃太郎的侍者,它们全都是十二支中属于西方的动物。一说认为,这些西方的动物在五行中都是金性最强的①,这种认识也许正确。另外,在鸟类中选择了雉(即野鸡。——译者注)有如下两个理由:第一个理由是高罗佩指出的猿与雉的对应性②。当然,这一组词在中国是指长臂猿的猿和雉,但是日本人使用猿字指称猕猴属的日本猴,这在如今依然如此。因此,十二支中的申即猿,这可能是受中国诗文中猿和雉这一对词的启发所致。

其第二个理由是,在二十八星宿即二十八星座与动物的组合上,十二支中的酉与胃土雉、昴日鸡、毕月乌相对应,因此从雉、鸡、

乌之中选择了其一。

那么，当四神中的虎在十二支中移到东方去之后，为什么在西方的三种动物即猴、鸡、犬之中选择了猴子呢？

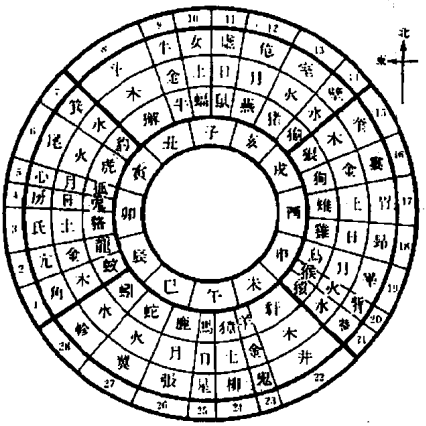


图2　二十八宿、十二支对照图

在十二支中，属于东方的动物是虎、兔、龙。由于龙在四神中也属于东方，所以可以说在理论上是没有问题的。在此，本来在四神中龙和虎的对等关系似乎崩溃了，龙占据了优势。

直到唐代末期，玄奘是作为伏虎罗汉，以虎为侍者的，至于他后来又为什么以龙为侍者，其原因亦或就在于此。不过，眼下尚未发现这方面的文献、图像证据。与降龙罗汉不同，在宋代突然出现了很多关于圣者或英雄降服引发洪水恶龙和水怪的故事。这样的故事庞杂无序，在此不便一一列举③。总之需要注意的是，唐代至宋代期间，在民间传承方面发生了种种价值观的剧变。

因此，曾经以虎为侍者的玄奘转变为以龙为侍者的时期想必是很短暂的，我认为那只是一个台阶。为什么说说那是一个短暂

的时期，是因为龙到猴子的出现仅有一步之遥了。此前，我们已经讲过作为水怪的龙和作为水怪的猴子之间的关系。另外，传说多次治服了引发洪水的龙的观音，在西藏的建国神话中是猿猴的生母，而对那猿猴产生爱慕之心的罗刹女对后来的《西游记》第五十九～第六十一回的火焰山故事也产生了影响。

这样，玄奘的侍者由虎变成了龙，而龙又以马为媒介自然而然地派生出了猴子。从虎与猴子的关系来说，在十二支中，寅的位置是东北偏东，与位于西南偏西的猴子对称，这亦或对于理解其复杂的变换关系有所帮助。

2.《西游记》中的虎

虎虽然完全丧失了作为玄奘侍者的地位，但是在后来的《西游记》中却还是经常出现。

前面已经讲过，孙悟空刚刚当上三藏的弟子就杀了老虎，并将虎皮缠在了腰上。同时我们也讲到，虎皮是变化的条件。

可是，这虎皮围裙是否还含有其他意思呢？孙悟空腰缠虎皮，使我们想到在南宋末期的《大唐三藏取经诗话》中，三藏将龙的背筋系在腰上的情景。那龙的背筋是猴行者降伏九龙后，骑在龙身上抽出来的。（参见第五章《猴子与龙》）。尽管三藏没将龙作侍者，但是因为他将龙的神通力即精髓部分带在了身上，便使他从伏虎罗汉的位置上转换到了降龙罗汉的位置。——当然，这是猴行者的功劳。

那么，可不可以说《西游记》中腰缠虎皮的孙悟空是将虎作为自己的属下了呢？当然，孙悟空的属下也就是三藏的属下。或许可以说，在《西游记》故事形成的最初阶段，玄奘曾经以虎作为侍者的记忆仍然在产生影响。

尽管如此，《西游记》中的三藏屡次受到虎的困扰。例如，在第十三回，三藏刚从长安出发不久，便在双叉岭被寅将军、熊山君、特处士捉住，险些被吃掉。寅将军是虎精，特处士是野牛精。当时，三藏因太白金星而获救，但不久又险些在山中被老虎吃掉。这次救他的人是一位叫刘伯钦的打虎名人。后来，即在第十四回，三藏遇到了孙悟空。

说起来，有一个令人震惊的插曲，那就是玄奘被妖怪的魔法变成了虎。在第三十回，娶宝象国王公主为妻的黄袍怪来到国王的宫殿，说在宫殿里的三藏是劫走公主的老虎，于是向三藏喷了一口水，把三藏变成了虎。

图3　杨至和本《西游记》(牛津大学收藏)

在《西游记》中，三藏屡屡被妖怪捉住，险些丧命，说起来，这是固定的模式。但是，他被妖怪变成动物却只有这一次④。也许这意味着曾经是忠实侍者的老虎对三藏实施的惩罚。

说起来，三藏也是经常发生变化的人物。三藏前世名为金蝉子，是释迦如来的第二弟子。由于他不重视如来的教诲而被投胎俗世，降生为陈家的男孩。可是，他出生不久便遭遇强盗被大江冲走，后来由金山寺的和尚收养得法名玄奘。其后，又由太宗敕选，三藏赴西天取经，途中先后收孙悟空、龙马、猪八戒、沙悟净为弟子，旅途环境因此得到改善。可是，弟子们都是因上天惩罚而降生于世的，具有妖变之术、腾云驾雾之功。只有三藏一人身为凡胎，连乘云都不能。当然，假若三藏也可以乘云行空的话，那么从长安到西天的十万八千里路程就不需要五千零四十天了（一年按三百六十天计算，是十四年）。因为孙悟空的一个筋斗就能跃出十万八千里。

那么，三藏在孙悟空等弟子们的保护下，是否就可以无所事事地只顾旅行了呢？从故事的表面上发展来看，确实如此，但是在故事情节的每一个转折处，他都必须再现以前降生、投胎的情况。这种现象，如同诞生于石卵的孙悟空动辄钻入象征葫芦的狭小空间而反复再生一样。

三藏也需要小规模地反复过去的降生和投胎。三藏在途中屡次被妖怪捉住关在洞穴、箱子或衣箱中，这实际上就是其再生的仪式。因为，自我变化也是一种重要的仪式。可以说，表面上不具有变身术的三藏，是借用妖怪的力量变成虎的。如前所述，虎皮是变身的重要条件，而这个原理也体现在这里。

在《西游记》中，还有一处出现了虎。在第四十五、四十六回中

有这样一个场面:变为道士欺骗国王的虎力大仙与孙悟空较量法术。在比试求雨术时,虎力大仙输给了孙悟空(这当然是承担降雨职能的龙按照孙悟空的旨意做的),由此清楚地看到龙与虎在能力上的差异。

在虎力大仙与孙悟空比试断首时,孙悟空虽然被斩断了头却还活着,而虎力大仙却因头被孙悟空斩断后扔到水沟里而死去了。虎的出场以此告终。

3. 龙、虎与炼丹术

在四神中构成东西轴的龙与虎,只所以在中国思想史上起着十分重要的作用,实为源于炼制长生不老药——丹的炼丹术。炼丹术的历史悠久,并且很复杂。人们很久以前就认为,丹的最基本物质是铅和汞(水银)。在文献上,早在公元四世纪,葛洪就在其《抱朴子》一书中提供了详细的制作说明。长沙马王堆一号墓出土了一具著名的公元前二世纪的古尸,其医学分析报告表明,古尸体内的铅汞含量远远超过正常人的数值。由此可知,古代贵族是服用以铅汞为基本物质的仙药的。在其后的唐代,明显死于水银中毒的皇帝也为数不少。

在炼丹术的隐秘性和排他性倾向逐渐强化的过程中,炼丹术师们为了保持各自派系的秘密性,发明了关于铅和汞的各种各样的隐语。最后,这些隐语又符号化,而仅此符号流传于世。可以说,《西游记》就是一部罕见的运用了这种符号的小说。

铅与汞的隐语化、符号化的第一个阶段就是以铅为虎，以汞为龙，即将铅配置在西方，将汞配置在东方。本来，这种化学物质的方位配置毫无意义。但是，铅＝虎，汞＝龙这种符号化一经确立起来，各种与方位配置相关的观念，例如五行、八卦、十干、十二支等等令外行莫名其妙的符号便相互重叠式地大量产生。可以说，《西游记》也直接受到了这种炼丹术隐秘主义的影响。

在《西游记》第二十二回中，三藏降服沙悟净并收留为弟子。让我们来看一下关于三藏一行五人(?)聚齐之后的诗。

五行匹配合天真，
认得从前旧主人。
炼已立基为妙用，
辨明邪正见原因。
金来归性还同类，
木去求情共复伦。
二土全功成寂寞，
调和水火没纤尘。

此外，在第二十三回(实为二十四)的开篇处还有一首诗是这样的：

奉法西来道路赊，
秋风淅淅落霜花。
乖猿牢锁绳休解，
劣马勤兜鞭莫加。
木母金公原自合，
黄婆赤子本无差。
咬开铁弹真消息，

般若波罗到彼家。

或许人们要说，这诗中并没有虎，也没有孙悟空、猪八戒和沙悟净。其实，他们全都在里面，而虎也是生气勃勃的。

注：

① 参阅吉野裕子《阴阳五行与日本民俗》(人文书院，1983年)。

② 参阅前出高罗佩《中国的长臂猿》。

③ 参阅前述拙著《孙悟空的诞生》第一章3《被压制的猴》。

④ 严格地讲，在《西游记》第七十八回中有这样一个情节：为救助在比丘国的危难，孙悟空用泥土做了一个自己的脸型，贴在三藏的脸上吹了一口仙气，使三藏变得和自己一模一样。而后孙悟空变为三藏，并且与三藏互换了衣装。但是，在原文中也是“装扮”，因此不能看成是变身。

第九章 孙悟空的同伴们

1. 三藏及其弟子们的角色分工

在前一章的结尾,我们介绍了一首说明三藏一行人聚齐的诗。其一行人,当然是指三藏、孙悟空、猪八戒、沙悟净、龙马这五个人(?)。从五行思想的角度来说,这个数字正好与木、火、土、金、水一致。因此,许多人把前一章诗中出现的"五行匹配合天真"一句理解为"师徒五个恰好与五行搭配成双"。那么,这五个人中的哪一位相当于五行中的哪一行呢?这个问题一直在困扰着我们①。

关于这个问题,需要排除师傅三藏来考虑。其理由我们将在后面说明,在此只说四位弟子或侍者。关于这四个人,也需要分为两种情况来考虑。第一种情况,是根据这四个弟子作为动物的外观特征来考虑他们的角色分工。在这种情况下,可以运用十二支的概念。第二种情况,是从四个弟子当中去除龙马,然后仅就最引人注目的孙悟空、猪八戒和沙悟净三人,结合与炼丹术相关的五行、五脏、八卦、十干和数字魔方阵等概念来考虑。

无论是上述的哪一种情况,都必须具备理论上的整合性,而不能随意地抽出小说中的记述来生搬硬套。

2. 十二支与三藏的弟子们

前面讲过，位于四神东西轴上的虎可以作为西天取经高僧的侍者。可是，如果套用十二支的概念，虎移到了东方，被龙的优势抵消了。那么，只靠配置在西方的动物又不能保护三藏，所以还选择分担四方的动物。

在配置于十二支西方的申、酉、戌之中，具有代表性的当然是猴子孙悟空。那么，北方亥、子、丑中的代表是猪八戒。猪不是野猪而是豕，连观音都曾经把它误认为“野豕”了，所以不防把它视为亥。

问题在于东方。在寅、卯、辰之中，龙无疑是代表。但是它变成了马，成了南方巳、午、未中的代表。因此，曾为流沙河水怪的沙悟净占据了空缺的辰的位置，代理水怪——龙的职能。关于沙悟净的动物本性是什么，我曾多次作过论述[②]，但是问题仍未解决，在此暂且不谈。

这样一来，分担四方的弟子们都已经确定了下来，而十二支中剩余的动物们也全体出动，扮演阻挠三藏一行的妖怪。也就是说，子是金鼻白毛老鼠精——地涌夫人（第八十三回）；丑是老君的青牛——独角兕大王（第五十二回），另外还有孙悟空原来的表兄弟牛魔王（第六十回）。寅是前面提到的虎力大仙（第四十六回）；卯是变为天竺国王公主的玉兔精（第九十五回）；巳是大蟒精（第六十七回）；未是羊力大仙（第四十六回）；酉是大鹏精（第七十七回）；戌

是把三藏变为虎的黄袍怪，它是二十八星宿中的奎木狼，而狼与犬同族。另外，菩萨乘用的狼——赛太岁（第七十一回）也是戌出身。

如此，十二支的动物有的扮演了三藏的四个弟子，有的分担了阻挠三藏取经的妖怪角色，总之是全体出场了。当然，妖怪仅有这些还不够，另有熊、貂鼠、鳄鱼、鹿、大龟、蝎子、九头虫、蜘蛛、蜈蚣、狮子、象、狐狸、犀牛等等登台表演。可以说，“西游记动物园”③热闹非凡。

然而，三个弟子的分工一旦与炼丹术结合在一起，就都突然变成了抽象符号的交织，丝毫无趣味可谈，更可谓变成了地道的“纸上谈兵”。

3. 五行、五脏和数字

在前一章末尾提到的《西游记》第二十二回、第二十三回的诗中，出现了金、木、二土、水、火这五行。那么，为什么只有土为“二土”，又为什么出现了木母、金公、黄婆、赤子呢？

其实，在第十九回，孙悟空打败猪八戒并将其带到三藏那里，当时有一首诗是解析这个问题的重要线索。这首诗开头的四句是：

金性刚强能克木，
心猿降得木龙归。
金从木顺皆为一，
木恋金仁总发挥。

图 1　孙悟空战败猪八戒(黑猪)(杨至和本《西游记》,牛津大学收藏)

这首诗写在孙悟空战败猪八戒之后,所以显而易见金是指孙悟空,木是指猪八戒的。那么,金和木在五行中的方位配置如何呢?如果在四方上加上中央,就构成了五方。在五行之中存在相克、相生关系。在五行中谁克谁,谁生谁是固定的(图 2)。

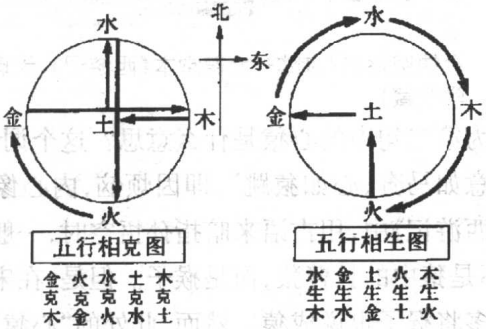


图 2　五行的相生与相克

在刚刚介绍的那首诗中,有“金性刚强能克木”一句,它照搬的

是五行相克中的“金克木”。

如果将五行的方位配置与四神、五脏组合在一起(参见534页图1),那么属于金的孙悟空在这里也位于西方,而属于木的猪八戒则处于东方。因为东方是四神中的龙占据的方位,因此猪八戒也称为木龙。上一首诗第二句中的木龙就是猪八戒。

图3　孙悟空跳出八卦炉(世德堂本《西游记》,天理大学收藏)

那么,同为第二句中的心猿是什么意思?这个词来自“意马心猿”,意思是“意如马奔、心如猿跳”,即因烦恼,内心像马和猴一样不安宁。在《西游记》中,用古语来暗指孙悟空时,一般多使用这个词。孙悟空不是猿中的长臂猿,而是猴子。但是,在宋代以后古语体的文章中,多将猴子也说成猿。然而,此处的“心猿”重点在于心即心脏。心脏配置于南方,在五行中为火。为此,孙悟空不仅仅是西方的金,还是属于南方的火。前面我们说过,孙悟空的身体是金属制的,其中用了“火眼金睛”这个词(参见第五章《龙与猴》)。在

《西游记》第七回，孙悟空被投进太上老君的八卦炉炼了四十九天，然后却满不在乎地出来了。只是眼睛被熏，变成了“火眼金睛”。说起来，孙悟空从石卵中一生出来，两眼就放金光，“火眼”说的是眼睛被烟熏红了。

故事的情节如上所述，“火眼金睛”这个词不外乎是在明示孙悟空占据了五行中的火和金。所谓火和金，对铁匠和炼丹术师来说都是不可缺少的。而金属动物孙悟空同时占据了这两个，亦在情理之中。

那么，猪八戒的情况如何呢？我们已经知道猪八戒是配置于木的，那么在前面介绍的那首诗中，与金公（当然指孙悟空）并列的木母、或与火（指孙悟空）并列的水是什么呢？所谓木母，用五行相生的原理来讲是“水生木”，因此水是木之母。即木母就是水。这样一来，猪八戒就占了水、木这两个位置。

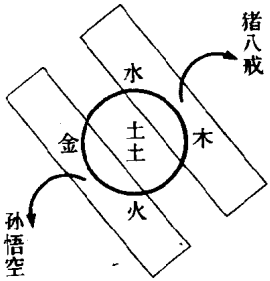


图4　孙悟空、猪八戒在五行中的配置

在孙悟空与猪八戒的位置确定下来之后，剩下的就是沙悟净了。在五行之中，火、金、水、木已经有其归属，剩下的自然只有土一个了。在一首我们没有提到的诗中，沙悟净确实被称为土或脾土。脾脏位于中央，故与土结为一体。说起来，孙悟空被称为心火（心脏与火）而不称肺金，猪八戒被称为肝木却不称肾水，在这一点上他们是平等的。然而，在前面提到的诗中，说的不是土，而是二土。二土是什么意思呢？

在此，关系到中国古代数字的方位配置。在这方面存在两个体系：一个是《河图》，一个是《洛书》。《河图》是将1～5的数字按

图5·①那样进行方位配置，在此基础上再加上5构成图5·②。《洛书》是按图6那样进行方位配置，再将1～9的数字进行横向、竖向、斜向排列，使任何一列数字相加都等于15，以此构成了一个美妙的魔方阵。这种魔方阵结构被称为文王后天八卦，在除掉中央方格之外的八个方格中设置八卦。

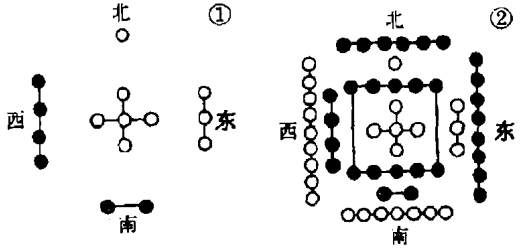
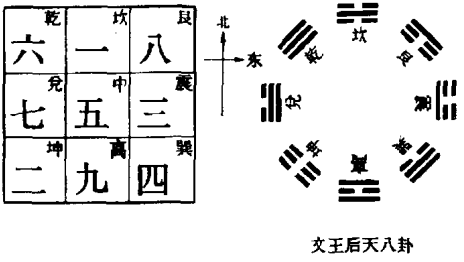


图5 《河图》中的数字方位配置



八卦的方位配置(右)和《洛书》中的魔方阵。

我们再来看图5·②，其配置是东8、西9、南7、北6、中央是10，如果将这个图套用于孙悟空他们身上，那就是占据西、南的孙悟空共计为16，占据东、北的猪八戒共计为14，占据中央的沙悟净为10，显然孙悟空最强大。然而，孙悟空和猪八戒各占据火、金和水、

木两个，而沙悟净若只占据土的话是5，因此以二土，即 $2 \times 5 = 10$ 来计算。

有时也称沙悟净为刀圭。所谓刀圭，原本是计量中药的匙。在这里，问题不在于刀，而在于圭字由两个土字组成，即二土。

另外，孙悟空占据的9和7都是奇数，而猪八戒占据的8和6都是偶数，这里也有一定的含义。在中国人的数字观念上，奇数为阳数。当然，阳数的档次比阴数高。

这样一来，孙悟空、猪八戒和沙悟净的档次便由各方面的因素定了下来。当然，这三个弟子的档次是在《西游记》故事形成的过程中，经过各种周折而自行形成的。对于这种档次的排序，人们运用五行、数字等方位配置的方法进行了理论上的证实。然而，这样的纸上谈兵能成立吗？孙悟空是金也罢，是9也罢，对于读者来说，只要故事有趣就足够了。可是，参与这个故事最后阶段集大成的炼丹术师（或为一个流派）一定是通过大量加入故事之中的、艰涩而无聊的诗文，传递了只有他们才能理解的信息。关于其信息的全部内容，目前我也无法解读④。不过，前面介绍的诗文中也出现的黄婆和赤子，可以成为解读这个谜的线索。

4. 黄婆与赤子

黄婆是赋予沙悟净的隐语。黄在五色之中位于中央，其他的青、赤、白、黑作为四神的色彩分别配置于东、南、西、北。前面已经讲到，中央即五行中的土。

如字面所示，婆的意思是老年女性。有时用于指妻子或从事某种工作的女人（例如日语中也使用的“产婆”一词）。总之，这个词是指女性的。可是，为什么它与沙悟净联系到一起了呢？在宋代、元代炼丹术书中，黄婆这个词频频出现，都是为男女作媒的角色。在旧中国，娶妻时自不待言，就连纳妾、幽会情人都必须托媒妁之人从中撮合。在《金瓶梅》中，为西门庆和潘金莲牵线搭桥的王婆是众人皆知的。

那么，沙悟净作为意为媒婆的黄婆，是为谁和谁牵线搭桥呢？如果将撮合的意思扩大，可以将其理解为调解纠纷的仲裁，那么我们马上会想到这个角色是调解动辄打架的孙悟空与猪八戒之间关系的。

图7　玄武的龟蛇分离包容龙虎（《金丹大成集》）

图8　龙虎交媾图（《性命圭旨》）

虽然如此，事情并非这样简单，前面我们讲到了炼丹术中的基本物质是铅和汞[5]，同时也讲到了虎与龙分别是铅与汞的隐语。如果是这样的话，有虎存在的西方配置着孙悟空，他成了铅，而配置在有龙存在的东方的猪八戒就成了汞。另外，配置在西方的数字是9，而9是奇数即阳数；配置在东方的数字是8，而8是偶数即阴数。就是说，铅为男，汞为女。

图9　龙虎交媾图（因为交媾，男女互换乘坐动物。右上有云雨的图像）（《金丹大要图》）

图10　欧洲的炼金术也被喻为男女的性结合。（约翰尼斯·安德烈，15世纪，大英博物馆收藏）

炼丹术的目的是炼制长生不老药——丹。也就是说，把铅和汞结合在一起制造出丹，这个过程被比喻为作为男性的铅与作为女性的汞的结婚。如此生出的赤子，在《西游记》中经常被比喻为三藏。另外，还有一个用来指三藏的隐语，那就是婴儿。如果更通俗一些解释，就是说孙悟空和猪八戒齐心协力，再有沙悟净介于这

二人中间巧妙操作，那么三藏的西天取经目的就可以达到。然而，如果问题如此简单，大概就没有必要搞这样烦琐的符号操作了。

宋元代以后的炼丹术书使我们以上简要介绍的符号操作更加复杂化，有时甚至使其走上了指导男女性结合的奇怪道路上了。另一方面，那些炼丹术书与当时流行的性交技巧书和色情⑥遥相呼应，用炼丹术理论来解释世界。并且，这种对世界的解释也影响到了《西游记》。

注：

① 例如，张静二的《西游记人物研究》(台湾，学生书局，1984年)着眼于三藏幼时的江流和尚传说，认为他与水难密切相关。因此，将三藏配置在五行的水上，将孙悟空配置在火、金上，将猪八戒配置在木上，将沙悟净配置在土上。正如后面所述，这种配置也必须应该考虑到与五行以外的各种概念之间的整合性，否则就会失去理论上的整合性。

② 前述拙著《中国的妖怪》Ⅲ—5《沙漠的水怪》以及前述拙著《西游记的秘密》第一章4《旅行者的随从们》等。

③ 提到《西游记动物园》，实吉达郎写过一部《西游记动物园》(六兴出版，1991年)，很有趣。但是，他作为动物学家，将注意力主要放在查明出场人物分别相当于哪一个实际动物上了。

④ 迄今为止，在前述拙著《西游记的秘密》第二章《〈西游记〉的隐秘学》中，已经详细地阐述了我的理解。

⑤ 关于中国的炼丹术，李约瑟的《中国的科学与文明》丛书中，有一部浩瀚大作。因为没有译成日文，请参阅面向一般读者的下列著作：吉田光邦《炼金术——仙术与科学之间》(中公新书，1963年)，福井康顺等监修《道教》1(平河出版社，1983年)中的村上嘉实《炼金术》等。

⑥ 参阅同上《道教》1中的坂出祥伸《长生术》，高罗佩(松平五百子译)

《中国古代的性生活——史前至明代》(Serica 书房,1988 年),拙著《仙界与色情》(青土社,1989 年)中的《仙界与色情》、《炼丹术剧》等。

第十章 《西游记》中的妖怪们

1. 与妖怪的相遇

《西游记》的精彩之处，当然是在三藏一行的旅途中不断有妖怪出现，而这些妖怪都被孙悟空用妙计治服的情节。然而，仅靠孙悟空一个人的力量治服的情况并不多，大多是借助天界诸神和释迦手下的神佛之力才过难关的。

妖怪们大多居于洞窟之中。他们大多曾经是天界诸神、诸佛的眷属，只因一点恶作剧或怠惰而被降生于俗界成了妖怪。说到底，他们与曾为释迦弟子的金蝉子被驱逐到俗世而降生投胎的玄奘或其弟子们是同出一辙的。玄奘当然是投胎于母体而降生为高僧的，但其他妖怪们（包括孙悟空、猪八戒）却几乎都是以俗界的洞窟为变身、再生条件的。我们在前面已经讲过，洞窟是葫芦的变体，作为变身的场所是最具象征性的。

在《西游记》故事处于形成过程中的文献资料中，例如在南宋末期的《大唐三藏取经诗话》、摘要引用了元代《西游记》部分内容的朝鲜资料《朴通事谚解》以及明代初期的《西游记杂剧》等资料之中，虽然都有妖怪登场，但是却看不到天界诸神的降生⇒洞窟中的变身这种原理。与此相反，其中反倒以极为朴素的方式插入了一

些外来的民间故事。

例如，在《大唐三藏取经诗话》的第五《过狮子林及树人国》中有这样一个故事：三藏一行人夜宿于小屋，甚觉此处蹊跷。次日，法师令一小行者（除猴行者之外，三藏法师还有五个小行者作为他的随从）外出买菜，但许久不见回来。于是猴行者前去寻找，却发现小行者被妖法变成了一头驴。猴行者向那家主人了解到始末后，怒气大发，便将那主人家新妇变作一束青草放在驴子嘴边。主人慌忙将那头驴又变成了人，猴行者也将那束青草又变成了新妇。

图1 《唐僧取经图册》中的妖怪们（《佛影国降瞿波罗龙》）
（私人收藏）《国华》1163号《唐僧取经图册》（国华社）

这个故事与日本的《旅人马》很相似，只是缺少下述日本故事中存在的、而又是一般故事中常见的前段内容：店主在地炉（或洗衣盆）里撒上种子，使之长出稻米（或草）。然后用稻米制成粘糕（或草粥）给客人吃，使他变为马。这个《旅人马》并非日本国产的

民间故事,可能是来源于中国的《板桥三娘子》(载于《幻异志》)。中国的这个故事也来源于印度的《卡达撒里故事》、《出曜经》等①。总之,可见在《大唐三藏取经诗话》形成的时代,这种外来的幻术故事很流行,并且没经消化就吸收到三藏遭难的故事之中了。

让我们再回到《西游记》中来。鳄鱼、龟、金鱼等作为妖怪并不住在洞窟中,他们在黑水河、通天河等处劫持三藏。三藏是典型的贵种流离故事中的主人公,他出生后不久,母亲为使他逃脱贼手而将他放在河上漂走了。下游的金山寺僧人将他收养,起幼名江流。在《西游记杂剧》中,他是被装入漆盒中放在江上漂走的。在明代刊行的世德堂本《西游记》中,只是在诗中对江流有简单的涉及②,无法得知其细节。总之,将婴儿装入盒子中顺江漂走,其主题是与我们提到的葫芦"中空舟"相同的。三藏在取经途中被水怪劫持,关在河底的水府之中,这也无非是为了再现他幼时的灾难,而委身于葫芦那无限的再生力而已。

2. 假悟空

在《西游记》第五十七回至五十八回,令孙悟空苦恼的是假悟空。三藏、猪八戒和沙悟净也都分不清哪个是真悟空、哪个是假悟空。念紧箍咒时,真假悟空都喊叫"莫念,莫念!",并抱头打滚。就连菩萨、李天王的照妖镜、冥府十王也因不能分辨而无可奈何。最后,真假悟空来到西天释迦如来那里,由此如来开始讲动物学、猿猴学。

据如来讲，包括人类在内的动物可以分为以下五虫，即羸虫（人类）、鳞虫（鱼类）、毛虫（兽类）、羽虫（鸟类）、昆虫（虫类）。古代中国人认为，人类之外的一切动物都是龙的子孙。据公元前二世纪的《淮南子》记载，介鳞生的蛟龙为鱼类之祖；毛犊生的应龙为兽类之祖；羽嘉生的飞龙为鸟类之祖；介潭生的先龙为甲壳类之祖。几乎与明代本《西游记》同时问世的李时珍《本草纲目》（1590）作为著名的博物志至今仍有参考价值，其中关于动物的分类要比《淮南子》进步一些。它的分类为：虫部（由卵生类、化生类、湿生类组成）、鳞部（龙类、蛇类、鱼类、无鳞鱼类）、介部（龟鳖类、蛤蚌类）、禽部（水禽类、原禽类、林禽类）、兽部（畜类、兽类、鼠类、寓怪类）。当然，从现在的动物学分类来看，其中难免有许多不妥之处，但仍可以说是相当合理的分类。

图2 在释迦如来面前，孙悟空打死了假悟空。（李卓吾批评本《西游记》）（内阁文库收藏）

我们再回到释迦如来的动物学上来。据此，不属于五虫动物之中的还有四猴混世，它们是灵明石猴、赤尻马猴、通臂猿猴、六耳猕猴。另外，刚才提到的假悟空据说是六耳猕猴，而真孙悟空是石猴，即诞生于石头的石头猴子。赤尻马猴似乎是《西游记》第一回中出现的马猴，但是不知道它应该属于现在灵长类学分类中的哪一类③。从“赤尻”一词来看，它应该是猕猴属，与同为猕猴属的孙

悟空是同类。不过，它肯定是基于前面提到的马与猴子之间的关系而创造出来的马猴。

通臂猿显然是长臂猿。不仅猿这个字已经说明了这一点，从古代至明、清时代，人们普遍相信这种传承，即长臂猿是左右两臂在肩部通为一体，故一只手臂伸出，另一只手臂就缩回（在《西游记》第一回中为“通背”）。

问题是六耳猕猴。“六耳”这个词或许与佛教俗谚有关，即它来源于“六耳不同谋（六只耳朵，即三个人不能保守秘密）”，或“法不传六耳（佛法不传给不懂佛教的第三人）”。也就是说，六耳猕猴并非一只猴子长着六只耳朵，而是指第三个人（猴子）。这样看来，如果释迦如来列举的四种之中的前两种是猕猴属，而第三种是长臂猿的话，那么中国人熟知的猴子、即长尾猴科狮鼻猴属，至今称为金丝猴的同类便相当于六耳猕猴④。孙悟空大怒，打死假悟空，《西游记》中写道“至今绝此一种。”确实，狮鼻猴即金丝猴由于宋代的滥捕，已濒临灭绝，到本世纪后半叶才成为被保护的对象。

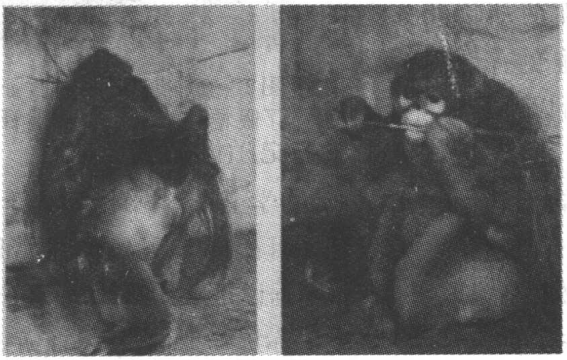


图3 金丝猴（著者摄影）

然而，我对六耳猕猴的原形是什么已经不那么关心了。相反，有趣的是不听释迦说法的猴子竟是与佛法无缘的“第三个猴子”。同时，这段故事的妙处还在于，能变得与别人一模一样的孙悟空，竟被别的猴妖创造出了一个假悟空。世界上有许多关于两重身（与自己完全一样的人）的故事，但是像这样有趣、细腻的故事还很罕见。

3. 植物妖怪

《西游记》中的妖怪们几乎都是由动物变成的，但也有植物妖怪。在第六十四回，居于荆棘岭木仙庵的十八公、孤直公、凌空子和拂云叟四个老人将三藏劫持来，但是没有加害三藏，而是让他一起来对诗。这时，仙女杏仙也赶来，向三藏暗送秋波，三藏险些与她结婚。这五个人的原形分别是松（由十八公的字体组合）、柏（柏科的侧柏）、桧（圆柏）、竹和杏[5]。

比起这些微不足道的妖怪，难以行走的险恶道路或许比植物妖怪更为可恶。荆棘岭的荆棘路异常艰难，而第六十七回稀柿衕道路上则是堆满了腐烂的柿子。这两次都是猪八戒在前面开路，对于有开路神形象的猪八戒来说，这不失为一个合适的角色。

不过，稀柿衕的稀是粥状的粘糊糊的状态，如同现代汉语中叫作“稀饭”的粥。在此，稀柿就是落在地上腐烂得粘糊糊的柿子。衕是“胡同”（起源于蒙语[6]）的意思。北京现在仍称窄巷为胡同。但这个词在中国南方不用。

图4 猪八戒开辟荆棘路(李卓吾先生批评本《西游记》)(内阁文库收藏)

4. 奇异的妖怪们

提起动物妖怪,如果是现实中存在的动物妖怪,那他仅是在成妖的时候才显得凶狠可怕,此外则与动物没有什么两样。况且,他一旦恢复原形,就是一个普通的动物。

但是,中国人对当时不存在的外来动物是如何看待的呢,这是一个可以展开的、有趣的动物文化论。

作为外来的动物,在第七十四回至第七十七回出现了狮子和象,在第九十一回至第九十二回出现了犀牛。问题在于这犀牛。在第九十一回中,孙悟空和猪八戒议论犀牛是牛头变的妖怪,李卓

吾先生批评本《西游记》的插图也把它画作了牛头妖怪。另外，在第五十回至五十二回出现了独角兕大王，它的原形是青牛。所谓兕，《本草纲目》解释为犀牛的异名。中国人对犀牛的认识非常混乱，并有很多混同现象，对此请参阅贝特尔特·劳弗的《犀与独角兽》[7]一书，极为有趣。

作为形态独特的妖怪，可首举见于第六十三回的九头驸马。九头驸马的原形是九头虫，所谓虫，在这里不是虫子，而是如同释迦如来动物学见解中的五虫，即一般动物。实质上，它是古书中常见的九头鸟。据《本草纲目》解释，这种鸟也叫鬼车鸟，是妖鸟。它以前曾有十个头，其中的一个被狗咬掉而变为九头。因此一直还在滴血。在《西游记》中，也有一个情节是二郎真君的狗咬断了它的一个头，血滴不止。

图5 从九头驸马(左侧)体内飞出来的九头鸟(世德堂本《西游记》)(天理大学收藏)

有趣的是插图。作为九头鸟的时候它确实是一只长着九个头的大鸟在天上飞。但是当它变为九头驸马之后，画出来的是三个头，而身体与普通人一样。哪吒太子也是三面六臂，如果是三头或三面的话，在中央画上一副正面像的脸，在其两侧再画上两个侧面像的脸就可以了⑧。但是，九个头怎么画呢？

图6 男性原理·湿婆神（巴索利派，雅姆·卡西米尔，十七世纪）

世德堂本较李卓吾先生批评本更早，也是现存的最早、篇幅最长的版本。在其插图中，九个头画为三层，每层各为三个头。说起来，十一面观音像也将小头分为三层呈金字塔状叠摞在位于中央的一颗大头之上。

图7 印度漫画《罗摩衍那》中的恶魔罗波那

Hanumam（H. G. Mirchandani for India Book House Education Trust）

说起多头妖怪,印度的湿婆神像以及《罗摩衍那》中的恶魔罗波那大多是以一颗连在身体上的头为中心,左右水平式地排列着许多没有身体的头。

可是,同样是多头的罗波那,在东南亚则不同,它的头是每层七颗,排成三层。究竟为何如此,目前尚不清楚。如果能查明其原因,那么分布于世界各地的多头怪的秘密也就可以揭开了。

注:

① 参阅高桥宣胜《民间故事的变身构造——关于〈旅人马〉》(《国文学》1989年9月)。

② 小野忍译《西游记》(二)(岩波文库,1978年)30~31页。在其后的清刊《西游真诠》本中,这个江流和尚说话作为第九回独立成章。参阅太田辰夫、鸟居久靖译《西游记》上(中国古典文学大系,平凡社,1971年)76~86页。

③ 前述实吉达郎著《西游记动物园》六《释迦如来的真猿亚目讲义》。

④ 关于这一点,依据的是 Anthony C. Yu(tr.)The Journey to the West, vol.3(The University of Chicago Press,1978年)的注释。另外,前述实吉达郎《西游记动物园》认为这个六耳猕猴是猩猩,但我认为有些牵强。

⑤ 为什么在第六十四回中植物妖怪被配置呢?植物在五行原理上当然为木,而木的方位配置是东。在《河图》中的数字方位配置上东是8。因8×8=64,第六十四回成为植物妖怪的场面了。

⑥ 关于"胡同"这个词的起源,参阅方龄贵《元明戏曲中的蒙古语》(汉语大词典出版社,1991年)322~326页。

⑦ 贝特尔特·芳弗(Berthold Laufer)(武田雅哉译)《犀与独角兽》(博品社,1992年)

⑧ 参阅《形象的解读——怪物》(河出书房新社,1991年)中的若桑翠《关于三首怪物的普遍性生命》。

第十一章 周游各地的哈奴曼

1. 印度人的猴子观

与中国人一样,印度人也喜欢猴子,对猴子有亲近感。正因为如此,描绘猴子的图像资料自从公元前二千年前后的印度河文明期开始,一直流传至今。在前面已经提到,在古代巴克特里亚出土的印章上刻有猴子们的图形(第一章图 2),虽然图形很简单,但是它却与后期印度人描画的许多哈奴曼像极为相像,因此它可以称为印度最早的猴子。

在古代的佛教美术中,猴子频频出现。在佛陀的前生故事《阇多迦》中,猴子也处处可见。并且,猴子还被雕刻在各种浮雕上。

在这些浮雕中,出土于印度中部巴尔普特的公元前二世纪的浮雕中,有一幅俗称为《猴子架桥》(图 1),它鲜明地表现出了猴子的生动活泼姿态。

对此,见于《阇多迦》第四〇七回的故事是这样的:有一位国王进入森林采芒果。在河对岸的芒果树上有一群猴子,国王要放箭射杀它们。这时,猴王跳到河对岸的树上,把藤蔓缠在自己身上又回到原来的河岸。它是想为猴子们搭一座桥,可是藤蔓不够长。于是,它伸出自己的手臂架成一座桥,救了猴子们。国王见到此景

很感动，便搭救了筋疲力竭险些落水的猴王。这个猴王就是佛陀的前生。

这座圆形浮雕的上部分是猴王在用自己的身体当桥让猴子们通过的场面，其下面的两个男子正在拉开一张网接住就要掉下来的猴王。再下面的部分是国王与猴王面坐交谈的情景①。

近代绘画的常识，是在一幅画面上只描绘某一个故事的某一个瞬间。如果从这种常识出发，在同一幅画面上使同一个人物多次出现是令人不可思议的。然而，这种画法作为“异时同图”画法经过中亚，又通过敦煌莫高窟的壁画，被中国绘画所接受。并且，又被东南亚、尤其是柬埔寨吴哥寺的《罗摩衍那》浮雕（待后述）所继承。所以，也许我们应该通过这幅“猴子架桥”浮雕，来习惯欣赏这种绘画②。

图1　“猴子架桥”浮雕（巴尔普特出土，公元前二世纪）
Stella Sneed, Animals in Four Worlds(The University of Chicago Press, 1989年)

然而，这幅浮雕上的猴子是属于哪一种呢？在印度产的猴子中，最为有名的是长尾猴科叶猴属的哈奴曼叶猴。浮雕上的猴子较身材苗条的哈奴曼叶猴稍胖了一些，并且尾巴的长度也略显不足。在生息于印度的猴子中，与这幅浮雕上的猴子具有相同长度尾巴的猴子有猕猴属的阿萨姆猴、赤毛猴、帽子猴等，但是我无法断定它属于哪一种。

无论它属于哪一种，都可以说印度人画猴子画得很逼真。十

八世纪末的戈登加默也承认，印度人画猴子和象采用的是彻底的写实主义手法③。

图2 哈奴曼叶猴

虽然如此，正如后面所写的那样，只有猴英雄哈奴曼的画法越来越拟人化，甚至如果去掉长尾巴就和人一模一样。但是它并不像七、八世纪欧洲人画的“恶梦一样的”人，而是由爱恋和尊敬之情产生的与人一模一样的猴子。

我想，各民族的猴子观，都如此忠实地表现在各自民族的图像资料之中了。

2. 英雄哈奴曼

一般认为，印度古代叙事诗《罗摩衍那》（意为“罗摩游记”或“罗摩故事”）是诗人蚁蛭根据公元前的传承进行文学整理，并于公元一至三世纪最终完成的。关于这部长篇叙事诗的梗概，请参阅日文译本及其解题④。在此，我们只简单介绍一下出现在这部叙事诗中的猴英雄哈奴曼。

哈奴曼是风神之子。他小时候十分顽皮，甚至认为太阳是水果而想上天上去摘。长大之后，他通晓圣贤之道，掌握了所有的神通能力，因此他当上了猴国王须羯哩婆的智将。须羯哩婆是只猴子，在打败其兄波林之后，登上了正统的国王宝座。

图3　印度漫画中的哈奴曼
Hanuman（H. G. Mirchandani for India Book House Education Trust）

在须羯哩婆与波林交战时，前来助战的是被驱除出祖国而居于森林之中的罗摩。罗摩是理应继承奥乌德国王位的王子，因父王第二王妃的奸计，他被驱逐到森林里。统治着楞伽岛的魔王罗波那劫持走了罗摩之妻悉多，将其幽禁在楞伽岛的王宫里。罗波那有十个头，可以在天空任意飞行。这时，哈奴曼为寻找悉多而飞到楞伽岛，找到了关在

罗波那后宫里的悉多。可是哈奴曼也被捉住了，他的尾巴被系上浸过油的棉屑点着了火之后，被释放了出来。但是哈奴曼并没有被烧死，他带着火到处奔跑，烧毁了楞伽岛城镇。后来，他又飞越大海，到罗摩那里汇报去了。

为了夺回悉多，须羯哩婆王手下的猴兵们集结于海岸，在海神的帮助下，架起了通向楞伽岛的渡桥。猴军在罗摩、须羯哩婆以及哈奴曼的率领下一举过桥，涌上楞迦岛，与罗波那大军展开了悲壮的决战。罗摩与其小弟罗什曼那也受重伤，由于哈奴曼剥取来了山上长着草药的山顶，他们的伤马上就痊愈了。罗摩与罗波那之间展开了一场历时一昼夜的一对一的交锋。可是，罗波那的头无论被掉几次，都可以马上重新长出来。最后，罗摩刺中了罗波那的喉咙，一举获胜。……

3. 在中国的哈奴曼

《罗摩衍那》是与许多佛教经典一起传到中国的，但是那只不过是零散地编入《六度集经》和《杂宝藏经》之中的一部分内容，远不能称为汉文译本。不过，在《六度集经》中可见菩萨之妃被龙王劫走、猴王率众猴"负石杜海，以成高山"的渡海情节，由此可知这是袭击楞伽岛时的场面。可是，其中没有写那猴王的名字，更没有在天空中飞行、神通广大的哈奴曼的影子⑤。

这些佛典的汉译是在三世纪至五世纪之间进行的，而且这些佛典是从印度经由中亚传到中国的。在经由中亚传到中国的途

中，被翻译成和阗语、吐火罗语、西藏语和维吾尔语等。

那么，中国人对《罗摩衍那》中猴英雄哈奴曼一无所知吗？在时隔很久之后的宋、元代，福建省泉州建了一座印度教寺院，其寺院的石头门框上刻有一幅哈奴曼浮雕。到了明代，印度教寺院遭到破坏，其门框被当作石料用来修补城墙而被埋在城墙之下。后来，在本世纪初的日中战争中，在拆除城墙时那块浮雕得以重见天日⑥。

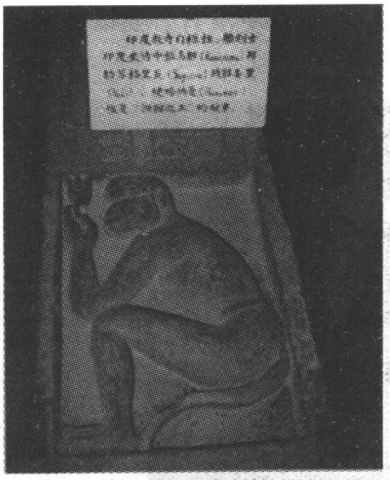


图4　泉州印度教寺院门框上的哈奴曼浮雕（厦门大学人类博物馆收藏）

图5　同浮雕的复制品（泉州海外交通史博物馆）

既然有哈奴曼雕像存在，那么关于哈奴曼的故事也理应传进来了。如果事实如此，哈奴曼的神通力、特别是猴子能在天上飞行这种罕见的能力肯定对孙悟空的人物形成产生了极大的影响。更何况在这个哈奴曼浮雕出土的泉州还有我们前面讲过的开元寺，还有在其西塔第四层壁面上刻着的猴子浮雕。我认为，从猴子手

中拿的刀的刀锋上蜿蜒升起的带状物是一种云气纹样，它象征这只猴子具有在天上飞行的能力。那么，这只猴子与同在泉州出土的哈奴曼雕像之间有没有关联呢？

前面已经讲过，开元寺西塔上的这个猴子浮雕从排列在同一壁面上的“东海火龙太子”那里得到或夺取了龙的神通力以及如意棒，而把龙不喜欢的刀硬塞给了龙太子，这表示把龙变成了马。这样一来，如下想法也可以成立，即这等于龙把自己可以在空中飞行的这种最大的特征也转让给了孙悟空，所以便没有必要以外国的猴子为模型了。

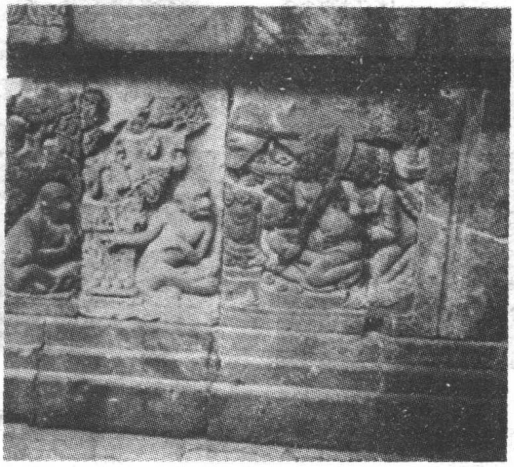


图6 出现在被囚禁的悉多面前的哈奴曼（洛洛琼格兰祠堂中的湿婆祠堂回廊）

然而，我们至此所述的孙悟空的各种属性或特性，无论是龙还是虎，或是金属，都构成了孙悟空形象形成过程中的最基础部分。谁见到孙悟空也不会认为他是龙，他在表面上仍然是猴子。在这

一点上，我认为，哈奴曼虽然是外国产的猴子，但它具有龙一般的神通力，所以才可能成为一个具体的模型。

但是，泉州的哈奴曼雕像是直接来自于印度，还是经由东南亚的哪个国家传来的，这依然是个谜。

4. 东南亚的哈奴曼

印度人非常喜欢哈奴曼，无论在哪一个时代都在不停地创作哈奴曼像。自十八世纪以来，哈奴曼几乎被描绘得和男性印度人一模一样，只有那条长尾巴还在说明它是猴子。据说，现存最早的哈奴曼像是保存在贝拿勒斯、俗称哈奴曼寺里的五世纪的石刻断片。但是，因为破损严重，图案不清楚。印度中部的巴德保存着一幅十世纪的哈奴曼像，从年代上看它与泉州的雕刻接近，但是仅凭照片无法确认。

位于印度尼西亚爪哇岛中部普南附近的昌地·洛洛琼格兰（“昌地”为爪哇语，是宗教式建筑的意思。以下称“祠堂”）由三个祠堂构成，其中湿婆祠堂和布拉夫马祠堂的回廊栏楯（位于绕堂左侧的壁面）嵌板上刻有《罗摩衍那》故事。每一块嵌板都表示故事发展的不同情节，看上去通俗易懂。而且，大体上可知哪个是哈奴曼。这座祠堂建于九世纪，其嵌板浮雕上的猴子们身上没有遮体的衣着，姿态朴实无华。这一点与泉州只扎一根腰带的哈奴曼极为相似。

我们知道，早在宋代，泉州与爪哇岛之间就有频繁的贸易往来。然而，仅凭这一点还不能成为任何证据。

图 7 吴哥寺第一回廊西壁北侧上的
“罗摩衍那”楞伽岛决战

到柬埔寨，在著名的吴哥遗迹中到处都可以看到哈奴曼的身影。特别是在吴哥寺第一回廊西侧壁面的北半部分上，有一幅长50米、宽2.5米的浮雕，表现了在楞伽岛决战的场面。它堪称世界上无与伦比的浮雕艺术，令人赞叹。其中，罗摩、罗波那以及哈奴曼这些人物的雕刻突出，并且在同一画面上呈复数出现。这与前面讲到的“猴子架桥”浮雕相同，均产生于古代印度的空间意识。在这幅浮雕中，罗波那手下的恶魔兵们的表情较吴哥遗迹中随处可见的恶魔浮雕要温和得多。而哈奴曼已经戴上了帽子，并且背上有十字形皮带和其他装饰物，这与十世纪以前朴实无华、裸体赤身的哈奴曼判若二人⑦。

图8　泰国华特保“罗摩衍那”浮雕嵌板

较上述装束更为过分的，是泰国曼谷涅槃佛寺的《罗摩衍那》浮雕嵌板和翡翠佛寺的《罗摩衍那》壁画。这些浮雕和壁画都是新近创作的，但那或许是将已经灭亡的阿瑜陀耶王朝时期的遗痕保留在哈奴曼拿着的武器形态上⑧。

现在，我刚刚开始调查东南亚各地的哈奴曼像以及《罗摩衍那》故事的浮雕，但是要想从中找到与孙悟空之间的直接联系恐怕是很困难的。

然而，有一次我在曼谷市内的一家小礼品店寻找与哈奴曼有关的礼物时，店员对我说："喂，这是孙悟空，孙悟空。"我大吃一惊，想必他们知道日本人不熟悉哈奴曼，而特意将其称为孙悟空的。没想到，连在泰国老百姓的心目中，孙悟空和哈奴曼也占有同样的位置。

注：

① 参阅肥塚隆《印度与爪哇岛美术中的猿》(《日本美术工艺》1992 年 1 月)。并参阅 Stella Snead (with texts by Wendy Doniger and George Michell), *Animals in Four Worlds——Sculptures from India* (The University of Chicago Press, 1989)。

② 纳尔逊·古德曼依据故事中事件的继起性，解释说：实际上，在欧洲和日本也存在这种具有空间结构的绘画作品，即在一个画面上描绘出许多故事。参阅 W·J·T·米切尔编(海老根宏等译)的《关于物语》(平凡社，1987 年)中的纳尔逊·古德曼《被曲扭的故事——或物语、研究、交响曲》。

③ 根据 Partha Mitter, *Much Maligned Monsters. A History of European Reactions to Indian Art* (The University of Chicago Press, 1977) 150—151 页。

④ 关于《罗摩衍那》的译本，参阅本书所收拙著《孙悟空的诞生》第五章 1《哈奴曼与孙悟空》。

⑤ 参阅南方熊楠《十二支考》2(东洋文库。平凡社，1973 年)中的《关天猴子的民俗与传说》，以及《南方熊楠全集》第二卷(平凡社，1971 年)中的《见于古和汉书中的罗摩王故事》。

⑥ 参阅前述拙著《孙悟空的诞生》第五章 1《哈奴曼与孙悟空》，以及前

述拙著《孙悟空是猴子吗?》中的《哈奴曼之旅》。

⑦　在吴哥寺第一回廊东壁南侧的《乳海搅拌》浮雕中，可以看到在诸神的最后面有一个巨大的哈奴曼。关于这种在印度没有的人物组合，请参阅前述拙著《孙悟空是猴子吗?》中的《吴哥窟〈乳海搅拌〉浮雕考》。

⑧　在涅槃佛寺的《罗摩衍那》浮雕以及翡翠佛寺的《罗摩衍那》壁画中，哈奴曼是在决定性的场面中用三叉矛克敌制胜的。这是泰国版《罗摩衍那》的特点之一。在吴哥寺第一回廊的《楞伽岛决战》场面中，猴子们主要是以棍棒为武器。

第十二章 《西游记》故事的“文法”

1. 猪八戒的列举癖与孙悟空的雄辩

众所皆知，猪八戒是既贪吃又饶舌，即便处于危在旦夕之际，他也不会丢掉这一特性。例如，在第三十五回中，猪八戒被金角、银角捉去吊在洞窟内的横梁上，他面对因银角死去而痛哭的金角这样说：

“妖精，你且莫哭，等老猪讲与你听。（中略）令弟已是死了，不必这等扛丧，快些儿刷净锅灶，办些香蕈、蘑菇、茶芽、竹笋、豆腐、面筋、木耳、蔬菜，请我师徒们下来，与你令弟念卷受生经。”

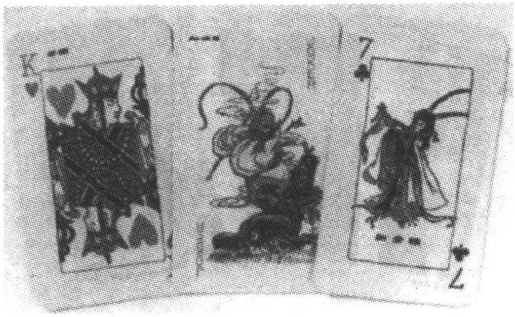


图1 中国的《西游记》扑克

在这一段话语中，只要说“给我作点儿素菜”，而不一一列举那些蔬菜名称，对方也会明白。如果是荤菜的话，可能会有一些令人想不到的品种，可是素菜的材料是固定的那几种，并不需要八戒一一列举。在《西游记》小说的叙述部分或诗文中，即使不是八戒列举，也经常出现罗列在一起的事物名称，而并不仅限于食物。

图 2　中国的《西游记》扑克

然而，孙悟空与其说是饶舌，不如说是个雄辩家。他擅长陈述己见，而对于事件的讲述更是具有超人的口才。例如在那段假悟空的闹剧中，为了请人分辨真伪，他首先到南海菩萨那里报告事情的经过，并请求分辨。经多次试验后，菩萨也无法分辨，于是孙悟空又去天界。到天界报告了事情的经过，同时又增添了请求南海菩萨辨认的经过。接着他又来到冥府报告，在报告中又增添了去天界请求的经过。最后他又来到西天的释迦如来那里，当然，在报告中又增添了去冥府的经过。如此，这种重复实在令人厌烦。对于《西游记》的读者来说，前面的经过已经知晓，真希望省略掉重复部分快些往下讲述。对此，清代出版的《西游真诠》体察到了读者的这种心情，删除繁琐的重复部分，充其量只用一句“至此的经过

已作详述”就处理了。因为这个版本没有省略明刊本中的出场人物和事件，而只是删去了冗长的部分、重复的部分，所以通俗易懂，在当时十分流行。

然而，对于被孙悟空请求分辨假悟空的南海菩萨、天界诸神、冥府诸神、释迦如来来说，他们并不知道此前的经纬，所以需要悟空从头到尾详细说明。至于读者厌烦与否，他们是不会知道的。

说起来，猪八戒的那种列举癖和孙悟空详细的经过报告都会使繁忙的读者感到趣味索然。然而我认为，于明末集大成的这部长篇巨著《西游记》小说的故事结构恰恰就潜藏在这其中。

2. 事件的排列次序

从故事梗概来说，《西游记》可以分为四个部分。即，A 孙悟空“大闹天宫”的故事，B 观音物色取经者，C 龙王故事，D 三藏及其弟子们的“西天取经”故事（参见 581 页图表）。在篇幅上，当然是 D 的“西天取经”故事最长，占全书篇幅的百分之八十七。A、B、C 是解释三藏为何去西天取经，又为何收孙悟空等人为弟子。读者在 B 阶段就已经知道取经僧的弟子们了。如果是近代小说，为了使三藏与其弟子们的相遇具有意外效果，可能会在与其相遇之前不将弟子们抖露出来，而是在相遇之后再讲述其弟子们以前的经历。也就是说，将事件发生的顺序颠倒过来，在最后再“抖包袱”。

然而，在《西游记》中，每个事件都是按照发生的时间顺序来叙述的。因此，“事件的顺序”与“被讲述的事件顺序”是一致的。

更能说明这一点的是 D 的"西天取经"故事。他们在空间上是不停地向西天行进,而与阻挠他们前行的诸妖怪们的相遇也是沿着旅程的进展,即按着时间的顺序展开的。

图 3 《西游记》邮票(中国人民邮政,1979 年发行)

可以说,"西天取经"故事是由事件的继起性,即事件的连续发生构成的。比如说,各种事件不断发生,又不断得到解决,之后便用"毕竟这去,不知三藏几时得面佛取经,且听下回分解"来结束这一章回。到下一回,则以"说不尽光阴似箭,日月如梭,历过了夏月炎天,却又值三秋霜景"这样的说法来展开下一个事件的话题。然而,前一个事件与后一个事件之间几乎没有因果关系可寻,只是能够预测到将要有什么事件确实要发生。三藏一行自长安到西天的如来那里共用了五千零四十天,若将一年按三百六十天计算,行程总共用了十四年。期间他们共遇难三十次左右,大约平均半年遇难一次。以前面的例子来说,前一次遇难在初夏,而且事件大致在

几日之内就解决了，接下来的事件发生在晚秋，这符合我们的计算方法。从初夏到晚秋期间，他们理应是又说又闹地继续旅程的，但是这个情节被跃过，讲述的只是一个事件接一个事件。也就是说，事件并非是一个连一个发生的，而是“被讲述的事件”排列构成了《西游记》①。

另外，我们知道，在一次次的灾难中，例如三藏被妖怪捉去，既便马上就要被吃掉，他也肯定会获救。并且，他们最终必定会到达西天。因此，“西天取经”故事中的事件排列很像猪八戒的那种列举癖，实际上这部小说就是事件的列举。

图4 中国的漫画《孙悟空与铁臂阿童木》（刘世德、赵锡祥、李秀英[画]何厚础[文]《孙悟空与铁臂阿童木》）

三藏遇难的次数必须是八十一次，因此称为八十一难。然而，在三藏到达西天取到经典后，驾云出发回国时才搞清的遇难的次数——菩萨查点了一下三藏的灾难簿，发现只有八十难。因此，为了追加一难，便把他从云彩上丢到了通天河中，完成了八十一难。这第八十一难是在第九十九回完成的。这里的数字意思如

$81=9\times9, 8+1=9$

$99=9\times11, 9+9=18, 1+8=9$

全都可以还原为9这个圣数②。

那么,三藏八十一难中的第一难是什么呢?灾难簿中的第一项是"金蝉遭贬第一难",指的是前生为释迦第二弟子的三藏由于怠惰修行而被贬降生于人世。然而,《西游记》是从"出胎几杀第二难"开始写的。因此,关于三藏的前生,直到第一百回释迦如来说出来为止,没有任何人知道。当然,作者在诗中已经向读者作了暗示,但是故事中的人物谁也不知晓。

说起来,在第八十一回中,三藏大病不起,这时孙悟空曾向猪八戒讲述了第一难的缘由,即"你不知道师父是我佛如来第二个徒弟,原叫做金蝉长老,只因他轻慢佛法,该有这场大难。"并且,他还说:"老师父不曾听佛讲法,打了一个盹,往下一失,左脚下踏了一粒米,下界来,该有这三日病。"

请大家注意,孙悟空是在第八十一回将三藏的这个秘密泄露出来的。因为这部小说的讲述者几乎与释迦如来处于同一立场,所以才在第九十九回表述八十一难的内容,而在最后的第百回才交代第一难。然而,恰在第八十一回这个与八十一难数字相吻合的章回,孙悟空抢占了释迦如来作为讲述者的位置。

"被讲述的事件"这种排列次序在此被打乱了。说起来,孙悟空在向如来等天界诸神求援时,将事件的经过讲述得头头是道,是个讲述能手。并且,他讲述的都是独立的故事,例如在一次次灾难,即一个个事件中与妖怪之间进行的令人眼花缭乱的较量,以及三藏的受难等。在《西游记》的"西天取经"故事中,这些均为等值罗列的故事群中的一个。如果暂且将这些称为插曲,那么各个插

曲的结构并非列举型。事件的排列也不规则，没有完全按照时间的发展进行。并且，最终故事是按照预定的调和方式朝着救助三藏的方向收敛起来。另外，为了使读者紧张起来，明明知道最终可以获救，却故意制造悬念。只有孙悟空才能讲述各个插曲中的事件，因此如果注意听他反复的雄辩，可以发觉在一些微妙之处存在事件排列的不规则性，这倒是很有趣的。与省略掉重复部分的清代刊本《西游真诠》相比较，我们会发现删除了重复部分及不规则之处的后者的“合理性”，是多么的乏味无聊。

图5 戏曲中的孙悟空（中国国家图书馆珍藏）

我觉得，猪八戒的列举癖与孙悟空的雄辩也各自具有规定《西游记》这部长篇故事的框架结构和嵌入其中的插曲故事结构的作用。

3.《西游记》故事的“文法”

然而，《西游记》这部长篇故事尚未被人读懂，当然，我亦不能例外。世德堂本《西游记》，即现存最早、最长的这部明刊本形成于1592年，明代年号为万历二十年。迄今为止整整四百年期间，读过这部小说的人数不胜数。

近年来,在中国、日本以及欧美各国,都在致力于解析这部小说的形成过程。尽管如此,还有许多不解之谜。

另外,关于《西游记》故事"文法"的研究现在还是一块处女地。在此,我们暂且将其命名为故事"文法"的理论化③。只有成功地完成其理论化的研究,才可以说读懂了《西游记》,同时也能够对世界上刚刚开始的故事理论研究作出贡献。换言之,读《西游记》就等于探索人类民俗想像力和故事创造力中最根本的、最普遍的层面。

另一方面,《西游记》还是一部不需要什么理论,任何人都可以欣赏的世界。我亦曾属于这类读者。然而,某时孙悟空问我:"喂,你知道老孙是谁?"想来想去,我也反问道:"孙悟空是猴子吗?"但是,至今尚未得到答复。看来,与孙悟空的对话还将继续下去。

注:

① 关于"事件的排列次序"和"被讲述事件的排列次序",请参阅前述《关于物语》中的弗兰克·卡莫德《秘密与物语的排列次序》以及纳尔逊·古德曼《被曲扭的故事》。并参阅 A·A·门迪罗(志贺谦、中林瑞松、西尾严译)《小说与时间》(早稻田大学出版部,1976 年)和 F·施坦策尔(前田彰一译)《故事的结构——〈讲述〉的理论与原文分析》(岩波书店,1989 年)等。

② 乍看上去,《西游记》中的数字都是毫无意义的,但实际上都可以还原为圣数 9。关于这一点,请参阅前述拙著《西游记的秘密》第二章 5《圣数曼陀罗——〈西游记〉中数字的神秘性》。

③ 关于这个问题,著者最近有一个新颖的理论了。请参阅本书卷末附录《西游记西天取经故事的构成——对称性的原理》和把它敷衍发展的拙著《西游记——探访一个计谋世界》(岩波新书,2000 年)。

附表一 《西游记》故事的形成过程

A.D618 唐 907	○史实上的玄奘(602? ~ 664)赴西天取经(629? ~ 645) ○最初的玄奘传记《大唐大慈恩寺三藏法师传》(688序)形成。 ○约在 9C. 末 ~ 10C. 初,《伴虎的行脚僧》图完成(均出土于敦煌莫高窟藏经洞。已知现存的 12 幅)。
五代	
960 1038 北宋 西夏 1227 1127 南宋 1271 1279	○在辽代(947 ~ 1125)墓中发现三藏与猴子(?)(实为深沙神?)面对面的画像石。 ○在安西榆林窟和东千佛洞(敦煌莫高窟附近)绘制出壁画《玄奘取经图》(均以猴、马为伴。已知的有 4 幅)。 ○在福州省泉州开元寺西塔(建于 1237 年)第 4 层壁面,刻有猴行者与东海火龙太子一对浮雕(该塔第 4 层雕刻有梁武帝[502 ~ 549 在位]与唐三藏一对浮雕)。 ○南宋末,《大唐三藏取经诗话》刊行。
元 1368	○元初绘成《唐僧取经图册》(?)。 ○在元刊本《西游记》(现失存。但朝鲜资料中有部分摘录)中,孙吾空、朱八戒、沙和尚出场。
明 1616 1644	○明初杨景贤《西游记杂剧》形成。 ○1592 年世德堂本《西游记》(现存最早、最长的版本)刊行。 ○明末李卓吾先生批评本《西游记》(与世德堂本几乎相同。岩波文库日文译本的蓝本)刊行。
清	○1694 年《西游真诠》(最通俗的版本。平凡社刊《中国古典文学大系》日文译本的蓝本)刊行。

附表二 《西游记》梗概(有省略)

A"大闹天宫"故事	第1回	孙悟空诞生于东胜神洲傲来国花果山山顶上的石卵。以水帘洞为根据地,自称美猴王。外出修行,由西牛贺洲须菩提祖师授姓名孙悟空。	
	第2回	由须菩提祖师传授七十二般变化之术。	
	第3回	从东海龙王敖广那里获得如意金箍棒。又到冥府从寿簿上消去了自己的名字。	
	第4回	被招到天界任弼马温,因不满,返回花果山,自称齐天大圣。天界诸神开始讨伐孙悟空。	
	第5回	再次被招到天界,但因盗蟠桃园的桃子和太上老君的金丹而返回花果山。	
	第6回	败与二郎神,被投进太上老君的八卦炉。	
	第7回	从八卦炉逃出,但又被释迦如来禁压在五行山的岩石缝中。	
B	第8回	观音寻觅取经者。依次选定沙悟净、猪悟能、西海龙王三太子、孙悟空。	
		明刊本	清刊本
	第9回	泾河龙王因违背玉帝之命而被处刑。魏徵被任命为执刑官。龙王向太宗求救,太宗召魏徵。在执刑时刻,太宗让魏徵与他下围棋。	关于玄奘身世的江流和尚说话。
	第10回	魏徵在梦中斩龙王。因被斩的龙王之怨太宗下地狱,即太宗地狱巡历。	与明刊本第九回相同。直至太宗下地狱为止。

C龙王故事	第 11 回	太宗还生,为了作感恩法事而选僧,玄奘出场。	太宗的地狱巡历与还生。
	第 12 回	观音告知太宗西天有大乘经典。玄奘志愿取经。	为法事选僧。其后同左。
D西天取经故事	第 13 回	贞观十三年九月十二日,三藏法师玄奘自长安出发赴西天取经。当即遭寅将军等袭击。	
	第 14 回	三藏从五行山岩石缝中救出孙悟空,收为弟子。在孙悟空头上镶嵌金箍。	
	第 15 回	太宗下赐的白马被西海龙王吃掉,其龙太子变成三藏的马。	
	第 19 回	在福陵山云栈洞征服野猪精收为弟子,取名猪八戒。	
	第 22 回	在流沙河(弱水)征服水怪收为弟子,取名沙和尚。至此,一行五人聚齐。	
	第 30 回	三藏被黄袍怪变为虎(孙悟空被驱逐的受难)。	
	第 33 ~ 35 回	与平顶山莲花洞的金角、银角的较量(孙悟空被山压住、被吸入葫芦)。	
	第 45 ~ 46 回	在车迟国与虎力大仙、鹿力大仙、羊力大仙斗技。	
	第 50 ~ 52 回	惨遭金魄山金魄洞独角大王的磨难。	
	第 57 ~ 58 回	为假悟空(原形为六耳猕猴)所烦挠。	
	第 59 ~ 61 回	与火焰山的牛魔王、铁扇公主(罗刹女)较量。	
	第 62 ~ 63 回	与祭赛国九头虫之战。	
	第 64 回	在荆棘岭与植物妖怪之间的风流趣事及其后的受难。	
	第 65 ~ 66 回	在小雷音寺与黄眉老佛交战(孙悟空被憋在铙钹之中、诸神被装进袋子)。	
	第 67 回	稀柿衕的臭气之难和大蟒之难。	

D西天取经故事	第68~71回	与麒麟山獬豸洞的赛太岁(拐骗朱紫国皇后的妖怪)之战。
	第74~77回	与狮驼岭狮驼洞三魔王(青狮子、白象、大鹏精)之战。
	第81回	三藏卧病床。孙悟空向猪八戒讲述三藏前生的受难。
	第91~92回	与青龙山玄英洞的辟寒大王、辟暑大王、辟尘大王(均为犀牛精)之战。
	第98回	到达西天大雷音寺(距长安十万八千里,历时五千零四十天)。受经典五千零四十八卷。
	第99回	归途。在通天河(于第47~49回受难)最后一次受难。至此,八十一难结束。
	第100回	贞观二十七年(史实上,至贞观二十三年)归国,向太宗献经典。即回到西天,封三藏为旃坛功德佛,封孙悟空为斗战胜佛,封猪八戒为净坛使者,封沙悟净为金身罗汉,封龙马为八部天龙。皆大欢喜。

译自日本放送出版社

1993年1月1日版

附录:《西游记》西天取经故事的构成

——对称性的原理

王秀文 译

一、"西天取经"故事的中心轴

众所周知,世德堂本《西游记》百回(以下简称"世本")的结构如下:

A.孙悟空的"大闹天宫"故事(第一~七回)

B.观音寻找取经者(第八回)

C.龙王故事(第九~十二回)

D.三藏的"西天取经"故事(第十三~百回)

不必说,在份量上占有绝对比重的D"西天取经"故事,构成了小说《西游记》的中心。

三藏在第十三回,即贞观十三年九月十二日从长安出发,经历了长达五千零四十天的旅行,历尽千辛万苦,于第九十八回安全到达西天的大雷音寺。其行程为十万零八千里。

然而,在第四十七~四十九回中的通天河一节中,我们从土地老人的口中得知长安至通天河之间的距离为五万四千里。如果在第九十八回到达西天,那么其二分之一的第四十九回恰好也是旅程的一半,看起来完全符合逻辑。但是,如果是在第十三回出发,在第九十八回到达西天的话,那么其一半应该是第五十五回。或

者，把前面的D单独提出来，把第十三回改为虚设的第“一”回，这样，第九十八回便成为第“八十六”回，那么相当于其一半的第“四十三”回可以说就相当于第五十五回了。而这第五十五回（五十五为天地数）正是作为D“西天取经”故事的中心轴，由最后完成世本的不明之人物有意设定的。

可是，中心轴不仅仅是这个第五十五回（第“四十三”回）。它也可以在表面上位于构成旅程一半的第四十九回，或者也可以位于与第“四十三”回在字面上相对应的第四十三回。

二、第五十五回（第“四十三”回）的中心轴

①第五十～五十二回独角兕大王一节和第五十九～六十一回火焰山一节（以下参照次页图表。图表中的①②……与各条头的①②……相照应）

在这里，描写的都是孙悟空与牛化身的妖怪之间的较量，即独角兕大王是太上老君的青牛，火焰山上的牛魔王是名符其实的大白牛。作为牛妖，第十三回在三藏出发不久时的双叉岭，与寅将军、熊山君一起出现的特处士是野牛的化身；第九十一～九十二回中的三大王——辟寒、辟暑、辟尘虽为犀牛，但在李卓吾本插图中绘出的也是牛。但是，特处士没有因此而构成较大的故事，犀牛三大王虽然在插图中被绘为牛，但它仍然不失为犀牛的本质。所以，以牛本身为主人公的故事，仍然停留在独角兕大王一节和火焰山一节上。并且，这两个故事基本上是以第五十五回为轴心对称配置的。十分著名的火焰山一节在世本成立以前的先行资料中已经出现（《销》《杨》《礼》。参见卷末资料简称表），然而令人关注的是

独角兕大王一节在世本中是第一次出现。

②第四十七～四十九回通天河一节和第六十二～六十三回祭赛国一节

这两节均为在水中与水怪之间的搏斗。通天河的灵感大王原本是居于南海观音莲池中的金鱼，而在祭赛国在宝塔上降血雨的九头驸马即九头虫，则是乱石山碧波潭万圣龙王的女婿。在“西天取经”故事中，在水中与水怪搏斗的场面十分少见，只有第十五回收服西海龙太子一节、第二十二回收服悟净一节以及第四十三回中的黑水河一节。收服龙太子一节和收服悟净一节是构成三藏四弟子所必须的配置，因此可以除外。那么，关于黑水河一节理应另作考察。

祭赛国一节在世本成立以前的先行资料中可见一例(《礼》)，通天河一节在世本中是初出，并且以第五十五回为轴心对称。

③第四十四～四十六回车迟国一节和第六十五～六十六回小雷音寺一节

在车迟国一节中，自称虎力、鹿力、羊力三大仙的黄毛虎、白毛鹿、羚羊等妖怪僭称道士垄断车迟国；在小雷音寺一节中，弥勒佛黄眉小童僭称佛祖捉弄悟空。假道士与假和尚的发难亦以第五十五回为轴心对称。车迟国一节在世本的先行资料中已有所见(《朴》和《礼》)，小雷音寺一节与上述①②，同出一辙，均为在世本中初见。

另外，妖怪化身为道士作恶一事，并非仅限于车迟国一节中的三大仙，第三十七～三十九回乌鸡国一节中的钟南山全真教道士实际上是文殊菩萨的青毛狮子，第七十八～七十九回比丘国一节中成为国丈的道士即是南极寿星的白鹿。如此等等，关于《西游

记》中劣行道士的地位问题，应另作考虑，在这里言及的仅是与假佛祖对称的假道士。

④第四十～四十二回红孩儿一节和第六十八～七十一回朱紫国一节

这两节均为与烈火的搏斗。红孩儿的火尖枪和朱紫国一节中赛太岁的紫金铃都喷烟吐火，困扰悟空。说到与烈火的搏斗中提到的火焰山一节也理所当然包含其内。不过，占据火焰山的牛魔王由于牛这一共同要素，与不怕火的独角兕大王相对称，而牛魔王的妻子罗刹女与频繁出现于第五十三回子母河一节至第八十～八十三回地涌夫人一节中的女怪之间的关系，应再作探讨。

另外，红孩儿一节在世本的先行资料中早有所见（《朴》《销》《杨》《玄》《礼》），而朱紫国一节为在世本中初出。这朱紫国一节对于故事的展开具有极其重要的作用，对此将后叙。

⑤第三十七～三十九回乌鸡国一节和第六十八～七十一回朱紫国一节

在乌鸡国一节中，对于杀害国王、登上国王宝座的全真教道士，皇后虽然怀疑却不知晓，这与在朱紫国一节中皇后被妖怪赛太岁拐骗等都是问题所在。即可能遭到妖怪强暴的皇后的贞操问题也以第五十五回为轴心构成完美的对称关系。

由于欺骗乌鸡国国王的全真教道士即文殊菩萨乘用的青毛狮子是去过势的，而在赛太岁欲接触被拐骗来的朱紫国皇后时，紫阳真人（张伯端）使之秘密穿着的霞裳生出毒刺而致使其无法接近，由于这样的理由，贞操问题得到了圆满的解决。遭到杀害的乌鸡国国王在悟空和八戒的帮助下复生、与皇后和皇太子重逢，这种幸福的结局与关于三藏的江流和尚传说及红孩儿不遇的身世亦相互

照应。另外,乌鸡国一节见于世本的先行资料(《玄》《礼》),而朱紫国一节如前所述,为在世本中初见。

⑥第三十二~三十五回金角、银角一节和第七十四~七十七回狮驼洞三大王一节

关于这两个故事以第五十五回为轴心构成完美对称关系的。不仅如此,金角、银角一节居于"西天取经"故事前半部(第十三~五十五回)的中心位置,狮驼洞一节则居于该故事后半部(第五十五~九十八回)的中心位置。换言之,金角、银角一节及狮驼洞一节分别为"西天取经"故事前半部和后半部的最大高潮,事实上也充满着与此相应的惊险和感染力。

狮驼洞一节见于世本先行资料(《朴》《礼》),而金角、银角一节虽说在先行资料中可见一例(《玄》),但仍然存在着令人感兴趣的谜。关于这一点,将设另节后述。

⑦第二十八~三十一回黄袍怪一节和第八十~八十三回地涌夫人一节

这两节均见于世本先行资料(《朴》《销》《玄》《礼》。地涌夫人一节欠《玄》),因此,如果除掉"西天取经"故事中三藏收服四弟子的部分(第十四~二十二回),那么与阻挠一行旅程的妖怪较量的情节群,则几乎是以相对称的这两节出现的。黄袍怪一节,具备适合导引前半部高潮即金角、银角一节的量与质。关于地涌夫人一节,如果除去其后面见于世本先行资料、并且短而无华的灭法国一节故事,在"西天取经"故事中亦几乎构成最后的高潮。而其后的几节,只不过是为到达西天之前而填补空白的回数而已。

然而,这两节虽然缺乏大书特书的共同点,但在讲述三藏的奇特灾难方面,却显示出明显的对称性。即在黄袍怪一节中,三藏被

妖怪变成了老虎;在地涌夫人一节中,悟空讲出了相当于三藏八十一难之第一难"金蝉遭贬"的原因。就是说,三藏在生前是释伽如来的高徒金蝉子,由于他在如来说法时因打瞌睡踩了一颗米粒而被降生。这个"金蝉遭贬"的秘密安排在第八十一回道说出来,可以令人清楚地意识到世本作者在结构上的良苦用心。

与此相关的是,在世本中,作者对"九"这一数字的执着非同一般,就此我已做过详论。然而,世本结构中"七"这一数字的安排在世本结构中的作用(后述)。同时数字"八"亦明显具有某种设置的作用。

以上主要概观了以第五十五回为中心轴的对称性问题,但绝不仅限于此。除⑦之外,我们可以发现所有的都具有世本先行资料中可见的与世本初见的这种对称性。就是说,作者在进一步展开先行资料中话料的同时,创作出与此类似的或对照性的故事配置在对称的位置上,企图由此使整体达到流动性且韵律性的效果。世本作者的这种奇特构想,着实令人感叹不已。

然而,中心轴并不仅限于第五十五回。如前所述,表面上构成旅程一半的第四十九回(或第四十七~四十九回通天河一节),以及与第五十五回即第"四十三"回在字面上对应的第四十三回也可以成为中心轴。对此,将在下节探讨。

三、其它中心轴

⑧以通天河一节的轴心的第四十三回黑水河一节和第五十三回子母河一节

围绕着河妖怪和妖异的故事集中在这里,这大概是明末时期

人们对云南的长江(大江)上游的认识与黑水河混同有关。(后述)

⑨以通天河一节为轴心的乌鸡国一节和第五十六~五十八回假悟空一节

欺骗乌鸡国国王的妖怪全真派道士见真国王复活、形势于己不利,便变成了三藏。关于真假三藏难辨而令大家无所适从的场面,在假悟空一节中做了反复的极其详尽的叙述。假悟空一节,自然是在世本中第一次出现的。

⑩以黑水河一节为轴心的黄袍怪一节和假悟空一节

在第二十七回的末尾,悟空因激怒三藏而被赶走。因而,在黄袍怪一节中,故事几乎是在没有悟空的情况下展开的。假悟空一节也因悟空在第五十六回被赶走,即悟空不在的情况下展开的。但是,故事朝向真假悟空决斗方向发展时的情节,描写得维妙维肖。

⑪以祭赛国一节为轴心的第五十四回琵琶洞女妖一节和第七十二~七十三回盘丝洞女妖、多目怪一节

关于以虫为原形的妖怪的故事,几乎以等距离的状态出现在这一节。琵琶洞女妖是蝎子精,九头驸马是九头虫(严格地说是九头鸟),而盘丝洞女妖是蜘蛛精,多目怪是蜈蚣精。

⑫三藏桃色灾难的连发

发生在三藏身上的桃色灾难始于子母河、西梁女国和琵琶洞女妖,由于故事情趣盎然,便连锁性如下发展起来。在第六十四回荆棘岭一节,先是与树木变的风雅的老人们对诗,后来是遭到杏树变的美人的诱惑,然后在盘丝洞一节被七女怪用蜘蛛丝团团捆缚,再就是在地涌夫人一节被老鼠精变的地涌夫人威逼,结果在第九十三~九十五回天竺国假公主一节险些被迫与假公主结婚。我想

险些与假公主结婚与险些被迫与西梁女国的女王结婚的故事相对立,如若如此,可以说以盘丝洞一节为轴心,西梁女国一节与天竺国假公主一节是对称配置的。

四、金角、银角故事的特异性

在"西天取经"故事中,金角、银角一节尤为情趣盎然。因为如此,它给其后各节故事群以很多影响。例如,悟空骗杀小妖们而钻入敌人洞穴一处,就几乎没有任何变化地在朱紫国一节和狮驼洞一节中再现,妖怪的宝物因悟空的计谋而彼此往来一处亦十分类似。金角、银角故事来源于何处尚未明确,不过如果验证世本作者为构思"西天取经"故事而使用的数字"七"这个装置,那么便如下表所示。

第 7 回	如来启驾,悟空被困
第 14 回	悟空成为三藏弟子
第"21"回 第 34 回 第 35 回	金角、银角(第"20"~"23"回,第 47~49 回)
第 43 回	黑水河
第"35"回 第 49 回	通天河(第"35"~"37"回,第 47~49 回)
第"56" 第 70 回	朱紫国(第"56"~"59"回,第 68~71 回)

第“63”回 第 77 回	狮驼洞(“62”~“65”回,第 74~77 回) 如来启驾(第 77 回)
第 98 回	到着西天

34 与 43 不是 7 的倍数,但是如果不看位数,
正如 3+4=7,4+3=7 一样,都会归结到 7 上。

关于金角、银角故事与朱紫国、狮驼国两节之间的关系已如前所述,那么,它与黑水河、通天河之间的关系又如何呢?包括子母河在内的三条河的关系已在⑧中叙述,黑水河、通天河是实际上存在的河。

现在的黑水河是流入北部湾的沱江的上游,目前中国将中国境内部分称为李仙江,将越南境内部分称为黑水河。与此并行、并且也流入北部湾的是发源于现在大理南部的红河,它在元代称为黑水。在明代,这条河因段落不同名称差异很大,但一般统称为黑水河。

在世本成立前后的明末,有人称这黑水即为澜沧江(例如,李元阳《滇南游记》中的《黑水辨》。《元史》和《云南通志》亦同)。澜沧江发源于青海,在长江上游的金沙江与萨尔温江上游的怒江的挟持下相互靠拢着由北向南并行,后来成为著名的大河——湄公河。在明代大理南部蒙化府一带,由于黑水与现在的李仙江距离相当近,所以被混同在一起也是可以理解的。

很久以来,长江的源流被认为是流经四川盆地的岷江,直到明末经徐霞客的调查才被修正为金沙江。说起来,流经云南的金沙江有两种,一是现在所说的长江上游,另外构成伊洛瓦底江上游的

大盈江也称为金沙江。关于长江的源流，现在将流经青海省的部分称为通天河，并将其四川、西藏境内及其下游部分称为金沙江。那么，通天河这个名称是何时出现的呢？较世本成立年代晚几十年的徐霞客也完全没有提到这个名称。说起来，现在的青海省曾经是西藏和蒙古人的游牧地区，并非汉族人的认识所及之处。清代称之为木鲁乌苏，就是蒙古语 Marai Ussu 转写。

那么，世本中的通天河指的是什么呢？我认为，世本为基于通天冠、通天大圣等类推的创作。同时，又由于旅程为至西天为止的一半这种设置来看，通天河亦含有通西天这一含义。然而在世本中，它被设置在刚刚过了黑水河之后，虽说因此而造成了极大的混乱，但因为它是被确认为云南实际存在的黑水河前面的大河，这一点在结果上使之与现在的通天河之间的位置关系变近了。就是说，现在的通天河这一名称是从《西游记》中借用的。

在世本成立前后，云南境内各种未知的江河曾引起世间繁杂不清的多种认识，同时云南自古以来也曾因盛产金银而著称。除金沙江这一名称已经暗示着这一点之外，作为元代的行政区名称，澜沧江沿岸还有银沙罗甸宣慰司。

说起来，流传于云贵一代苗族民间的神话、传说中，亦有十分丰富的以金银成双为主题的故事。其中，很有意思的一例是流传于贵州黔东南苗族侗族自治州凯里一代的金戈与银戈的故事。据说，金戈和银戈是兄妹俩，一个是太阳，一个是月亮。二人为争执谁漂亮而打起来，金戈欲发大水溺死银戈，而银戈钻进葫芦里得救，并捏泥人反击。于是，人类劝说金戈白天出来，银戈夜晚出来，变换一下照射的时间。兄妹俩因此而言归于好。

这个故事与关于女娲、伏羲的洪水神话酷似，当然目前尚没能

确定它们之间的相互关系。此外,还有用金铸太阳、用银铸月亮的故事,变成星星的金果和银果的故事等不胜枚举,其中吹龙角而金银回声的故事等,令人连想到金角、银角的葫芦把被呼唤而应答的人吸进去的故事。

世本作者新加入黑水河一节,意味着它是与当时云南的江河认识相通的。这一点除可从通天河的创作得到证实外,亦暗示着作者可能有机会知道了若干苗族神话和民间故事。这一点,目前尚未得到充分的证实,在此仅作为一种极大的可能性而粗略地提示到这个程度。

五、世本中故事构成的方法

我已经在标题二⑥中讲过,"西天取经"故事中的最大高潮是金角、银角一节和狮驼洞一节。作者不仅将其以五十五回为中心轴构成完整的对称关系,并将其分别配置在前半部和后半部的中央部位。这并非偶然,而是具有明确意图的配置。

三藏自第十三回从长安出发到第二十二回在流沙河收服悟净的十回,是三藏收齐悟空、龙马、八戒、悟净等弟子们所必需的部分,虽然中间插入了第十七回黑风王一节和第二十~二十一回黄风大王一节等。因此,与之处于对称位置上的到达西天之前的十几回,由于是"之前",所以故事情节的趣味性呈下降态势。

首先设定前半部和后半部的高潮,将与天地数五十五一致的第五十五回为中心轴,然后将先行资料中存在的话料 α 与由此新创造出的话料 a′相对称。若使 a 和 a′过于接近则兴趣索然,若使之相距太远则与其它故事群产生混乱,由此,构筑起以第五十五回

为中心的 a b c d……和 a′b′c′d′……的对称配置。另外，将与金角、银角故事具有密切关系的黑水河、通天河也组入数字“七”这个设计中，使之具有了对称轴的作用。上述只不过是其代表性的例子。

如此看来，可以认为以上所述的对称原理，是构成世本“西天取经”故事框架的支柱。

资料简称表

《销》=《销释真空宝卷》

《杨》=《杨东来先生批评西游记》

《礼》=《礼节传簿四十曲宫调》(参见矶部彰《西游记形成史的研究》339～383 页)

《朴》=《朴通事谚解》

《玄》=《玄奘三藏渡天由来缘起》(参见太田辰夫《西游记的研究》176～191 页)

[追记]原文出自《东方学会创立五十周年纪念·东方学论集》(东方学会，1997 年)955～970 页。原文有很多注释，今均省略。详细请参阅拙著《西游记——探访一下计谋世界》(岩波书店，2000 年)

译者后记

于6年前开始计划翻译的中野美代子先生《西游记》研究著作终于要与广大中国读者见面了。在这可喜可贺的时候，我们首先感谢中野美代子先生长期以来为潜心研究《西游记》所作出的巨大努力和辉煌贡献；同时，要感谢中华书局汉学室为出版这套译著所付出的心血和劳动；此外，还要感谢邢玉芝女士和大谷通顺先生提出的翻译创意和为联系出版事宜所付出的努力；最后，还要感谢在具体翻译过程中一丝不苟、孜孜以求的大连民族学院的我的同事们（除属名者之外，牟连泳同志用微机录入了《孙悟空的诞生》初译稿）。若没有上述方方面面的努力和贡献，此套研究著作是难以与中国朋友见面的。

此套译著由三部构成，即：

《孙悟空的诞生——猴的民间文学与〈西游记〉》（原著由王川大学出版部1980年，改订版由福武书店1987年出版。王秀文译）

《西游记的秘密——道教与炼丹术的象征性》（原著由福武出版社1984，改订版1995年出版。刘俊民、王秀文译）

《与孙悟空的对话》（原著由日本放送出版协会1993年出版。王锐、王秀文译）

这三部著作远非中野美代子先生关于《西游记》研究著作的全部，但却代表了先生至今为止研究《西游记》的主要思想和成果。尤其是《孙悟空的诞生——猴的民间文学与〈西游记〉》在1980年

由玉川大学出版部初版面世时，就以其独特的研究视角和全新的研究内容引起学术界和社会的广泛关注，由此荣获1981年日本艺术选奖文部大臣新人奖。在此后的二十余年期间，中野美代子先生一直在《西游记》这块文化的沃土上不懈地耕耘，学术论文、著作层出不穷。同时，先生还继小野忍先生之后，以顽强的毅力完成了小说《西游记》文库本版第4～10册的翻译（与详细注释）和出版大业（1986～1998年，岩波书店出版）。

在日本，《西游记》故事是家喻户晓，孙悟空更是日本人妇孺皆知的神奇而正直的英雄人物。由于对《西游记》的了解和喜爱，很多日本人从小就产生了欲了解中国的愿望，进而由此喜欢上了中国。可见，《西游记》可谓是一座沟通中日文化的“桥梁”。中野美代子先生是一位主要攻研中国古典文学和中国思想文化史的著名学者，她涉足于《西游记》研究始于大学的讲坛，其动机正是欲将《西游记》和《西游记》文化以更浅显易懂的方式传播给日本的年轻人和一般读者。

先生以“孩童般的好奇心”开始，为《西游记》世界无数的迷所吸引，进而步入《西游记》“欢乐园”的自由王国。这期间，先生付出了艰辛的努力和巨大的代价——她无数次往返于中国泉州和西北、东南亚和大英博物馆，为的是亲自调查和了解第一手有形的实物和文献资料；她苦心研读史诗《罗摩衍那》等大量印度文献资料，为的是证实《西游记》与印度文化的来龙去脉；她以极大的热情博览群书，同时又充分地发挥丰富的想像力，将一部貌似荒唐无稽的《西游记》解读、剖析得淋漓尽致，令人叹服。

先生知识渊博、考证精密，其长期艰辛卓越的研究风格在《西游记》研究领域独树一帜，诸如在《西游记》的形成过程、版本、作

者、结构特征及其含义、影响等方面提出的真知灼见令世人瞩目，在学术上为《西游记》研究的开展作出了重大贡献。最近令人震惊的著作是《西游记——探访一下计谋世界》(由岩波书店2000年出版)。

我在1981年留学日本时即就读于中野美代子先生门下，迄今二十余载，一直受到先生在学术方面的引导和呵护，先生做人、做学问的态度和风格对我产生极大的影响，终生受益不尽。对于先生的研究成果和学术著作，我很久以前即有意译介给中国学人，但恐自己才疏学浅，一直望而生畏。时至今日，这是我(们)译介先生的第一批著作，虽然已倾己所有能力，但尚心有余悸——先生的著作既引经据典、旁征博引、精密考证，同时又行文酣畅、风格独特，确为吾等晚辈所难以驾驭。若有文不达意之处，实为我等水平所限。

王秀文

2001年盛夏